

॥ ॐ ॥

“ वासिष्ठादि सर्वसिद्धांतसारांतील ”

प्रथम प्रकरण

आत्मसाक्षात्कार.

हा ग्रंथ

शंकर यशवंतशास्त्री पुराणिक, वाफगांवकर  
यानी तयार करून, लिहून, चिंचवड येथे प्रकाशित केला आहे.

Δ:36

155A50

सर्व प्रकारचे हक्क कर्त्याचे स्वाधीन आहेत.

आवृत्ति पहिली—भाद्र० शु० ११ शके १८५०,

83

किंमत. ८ आणे.



4:36

5433

155A50

Shanker Yaswanth -  
Sastri

Alma sakshatkar.

**SHRI JAGADGURU VISHWARADHYA JNANAMANDIR**

(LIBRARY)

**JANGAMAWADIMATH, VARANASI**

5433

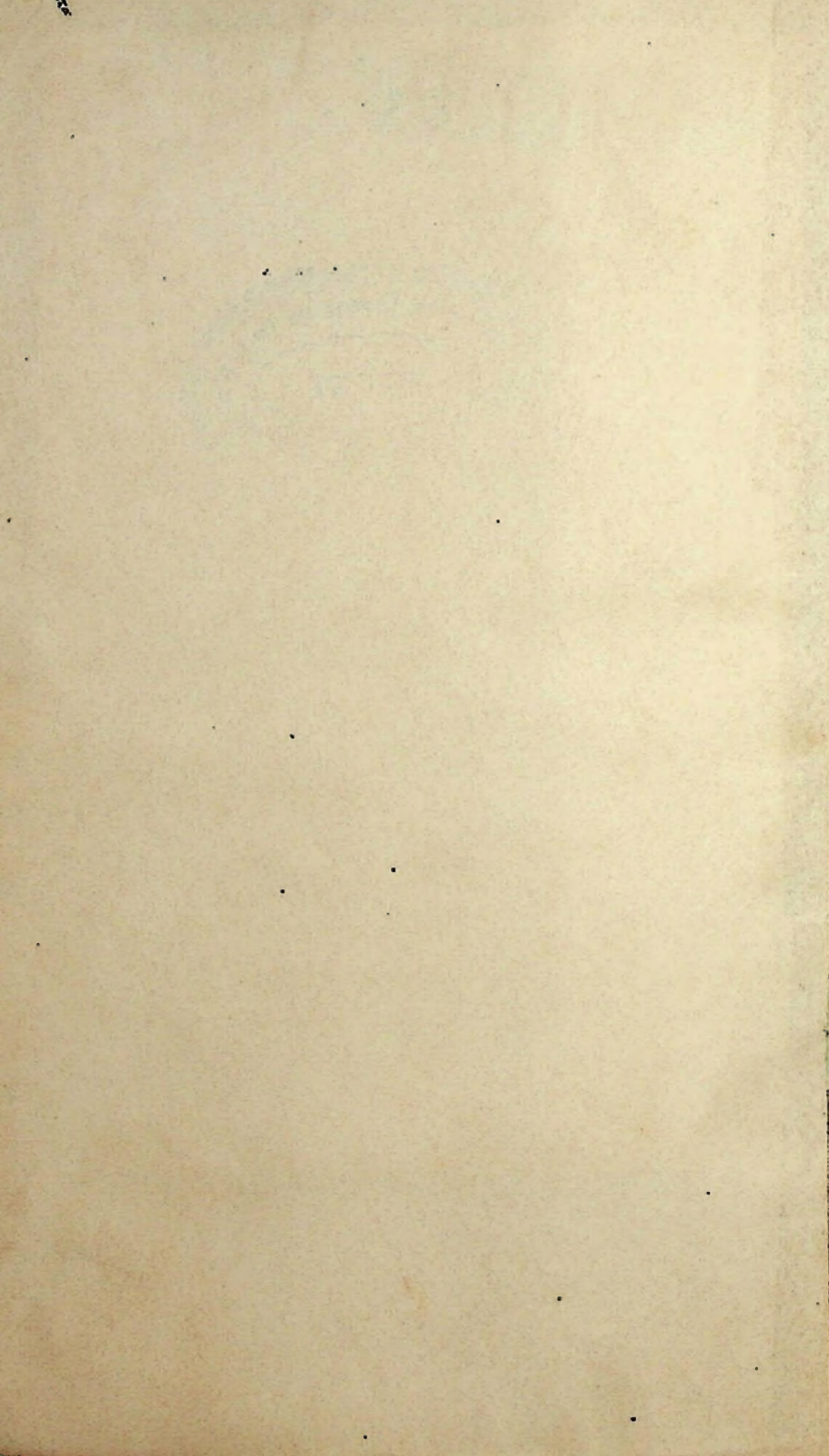
155A50

• • • • •

**Please return this volume on or before the date last stamped  
Overdue volume will be charged 1/- per day.**

[illegible]







१६  
॥ अ० ॥

॥ ॐ ॥

“ वासिष्ठादि सर्वसिद्धान्तसारांतील ”

प्रथम प्रकरण

आत्मसाक्षात्कार.

हा ग्रंथ

शंकर यशवंतशास्त्री पुराणिक, वाफगांवकर  
यानी तयार करून, लिहून, चिचवड येथे प्रकाशित केला आहे.

या ग्रंथासंबंधी सर्व प्रकारचे हक्क कर्त्याचे स्वाधीन आहेत.

आवृत्ति पहिली—भाद्र० शु० ११ शके १८५०,

किंमत ८ आणे.



Δ:36  
155A50



SRI JAGADGURU  
JNANA SIMHASAN JNANAMAYI  
LIBRARY

प्रस्तावना.

Jangamawadi Math, Varanasi  
Acc. No. 5433

या अध्यात्मशास्त्राचे रसज्ञ व भाविक जे कोणी वाचक असतील, त्यांच्याशी आम्हांला या ग्रंथसंबंधाने चार शब्द इतकेच बोलावयाचे आहेत की, हा 'वासिष्ठादि सर्वसिद्धांतसार' नामक ग्रंथ तयार होऊन सुमारे आज बारा वर्षे होऊन गेली आहेत. व याच्याही पूर्वी दुसरा 'प्रश्नोत्तर-सर्वसंग्रह' नांवाचा एक ग्रंथ तयार होऊन पडला आहे. शिवाय आणखी या वेदांत शास्त्रीय विषयांपैकी पांच प्रकरणे निराळी झाली आहेत. परंतु आजपर्यंत अदृष्टवशात् हे आम्ही तयार केलेले ग्रंथ छापण्याचा व प्रकाशित करण्याचा योग आला नाही, याचे कारण आमच्यावर लक्ष्मीची कृपा दृष्टि, नसणे, हेंच दिसते! शिवाय यासंबंधाने कोणाजवळही दैन्य करावयाचे नाही असा एक आजपर्यंत मनाचा निश्चय असल्यामुळे, अद्याप हा ग्रंथ व पूर्वीचा ग्रंथ छापून प्रसिद्ध झाला नाही. ज्या वेळेस कोणा एकाद्या धार्मिक, श्रीमान् आणि या विषयाच्या रसज्ञ अशा महात्म्या पुरुषाच्या मनांत हा ग्रंथ छापण्याविषयी स्वयंस्फूर्ति उत्पन्न होऊन तीव्र इच्छा होईल त्या वेळेस हा छापला जाईल, असे दिसते. असो.

तथापि भिकाजी ज्यबक तलाठी या नांवाचे एक धार्मिक, सज्जन व मगवद्भक्त गृहस्थ आहेत यांनी या ग्रंथांतील सर्व महत्त्व जाणून या ग्रंथांचे हें 'आत्मसाक्षात्कारविचार' या नांवाचे पहिले प्रकरण छापून मुमुक्षु जनांच्या हस्तगत व्हावे या हेतूने हें सर्व प्रकरण छापण्यास लागणाऱ्या द्रव्य खर्चाची यथाशक्ति हस्ते परहस्ते मदत स्वतः यांनीच केली आहे. आणि बाकीची राहिलेली या ग्रंथांची प्रकरणे छापण्याविषयी धार्मिक जनांस सद्बुद्धि व्हावी, आणि मुमुक्षु जनांस त्यापासून उपयोग व्हावा,



याविषयी यांनी हा एक प्रकारचा कित्ताच गिरवून दाखविला ह्मणण्यास हरकत नाही. म्हणून या कर्मांत भिकाजीपंताचे आम्ही मोठे आभार मानीत आहो. असो,

आमच्या या एकंदर पंधरा प्रकरणांला छापण्यास द्रव्यखर्च सर्व मिळून सुमारे २॥ अडीच हजार रुपये येईल असा अंदाज आहे. ह्मणून यांतील एक एक प्रकरण छापण्याचें जरी कोणी मनांत आणलें तरी तेवढेंच प्रकरण आम्ही छापून प्रकाशित करूं. सर्वच ग्रंथ एकदम छापला जावा असाही आमचा आग्रह नाही. असो.

आतां या 'वासिष्ठादि सर्वसिद्धांतसार' नामक ग्रंथांत कोणकोणता विषय प्रतिपादन केला आहे याचें सामान्यतः ठोकळ ज्ञान या ग्रंथांतील प्रकरणांच्या अन्वर्थक नामनिर्देशावरूनही साधारण लक्षांत येणार आहे. ह्मणून प्रत्येक प्रकरणाची नांवें आम्ही खालीं विदित करीत आहो, यावरून जाणावें. ( १ ) पहिलें आत्मसाक्षात्कारनामक प्रकरण तर आज छापून तुमचे हातांत आहेच, ( २ ) प्रारब्धप्रयत्नादि भेदखंडण, ( ३ ) जगत्कारणवादे सर्वमतखंडण, ( ४ ) बाह्यार्थवाद आणि स्फूर्तिवादखंडण, ( ५ ) जीवेश्वरभेदवादखंडण, ( ६ ) अध्यासविचारे अविद्याखंडण, ( ७ ) दृष्टिसृष्टिवादविचार, ( ८ ) देवदेवार्चनादि विचार, ( ९ ) आणि चित्तोपशमादि विचार. या एकंदर नवरत्नात्मक नऊ प्रकरणांची प्रथम कच्ची प्रत तयार आहे. पण अझून शुद्धाशुद्धविचार होऊन अस्सल प्रत तयार होणें आहे. ( १० ) दहावें प्रकरण वेदांतादि सर्व रत्नवेंचे या नांवाचें झालें असून शिवाय १ पंचमहाशंकानिरास, २ पंचकोशनिरास, ३ स्वमृत्युपरिहार, ४ वाक्यविरोधपरिहार, आणि ५ लोके व्यवयामिष० व्याख्यान, अशीं पांच प्रकरणें हीं कच्च्या प्रतीच्या रूपानें तयार आहेत. एवंच अशीं एकंदर दहा-पंधरा प्रकरणें तयार आहेत. हा ग्रंथ मराठी सरळ भाषेंत असून यांत विशेषतः अज्ञातसिद्धांताचेंच प्रतिपादन केलें आहे. व यांतील प्रत्येक विषयास त्या त्या स्थली श्रुति, स्मृति आणि अनेक वेदांत ग्रंथांतील वाक्यें प्रमाणार्थ दिली आहेत. त्यांत मुख्यत्वे बृहद्वासिष्ठांतून काढलेले



हाच कीं शेवटी मौन धरून स्वस्थ बसणे, हेंच ठरत आहे या विषयीं वासिष्ठाचे म्हणणे असे आहे कीं,

निर्विकल्पःसमाधिर्हि सिद्धांतःसर्ववाङ्मये ॥

तच्चजीवतद्वपद्यौनं तूष्णीमेवातआस्यतां ॥ इति ॥

ह्मणूनच वेदानेही शेवटी मौन मुद्राधारण करून सिद्ध वस्तुचा जो अंत ह्मणजे निश्चय, तो हाच ठरविला आहे कीं, कांहीं एक न बोलता व कसलीही कल्पना न करितां, मुळचीच जी निर्विकल्प मौन स्थिती आहे, त्याच स्थितीनें असणें, हेंच वासिष्ठादि सर्व ग्रंथांतील सर्व सिद्धांताचे सार होय. ह्मणुन भाषारूपानें या ग्रंथाला अरंभ न करितां, चतुर्विध वाणींचा निरोध करून तूष्णीं स्थितीनें स्वस्थ बसणें, हें जरी उत्तम आहे. तथापि वागादि इंद्रियांचा निग्रह करून स्वस्थ बसण्याची तरी क्रिया; ही होणारच. ही क्रिया मुद्रा विचार दृष्ट्या अद्वैत सिद्धांताला बाधकच होणारी आहे. कारण “ कर्मण्यकर्मयः पश्येदकर्मणिच कर्मयः ” या भगवदुक्तीवरून, अद्वैत बोधस्थितीमध्ये कोणतीही क्रिया नसताना, जें स्वस्थ बसण्याची आणखी एक नवीन क्रिया करूं पाहतो, तों खरा बुद्धिमानच ठरला जात नाही. मग बुद्धिबान् कोण म्हणावें? तर जो कोणी वागादि इंद्रियांची बोलण्याची बगैरे क्रिया होत असताना, त्या क्रियेचे ठिकाणीं मुद्रां आपली अकर्म स्थितींच पाहतो, तोच बुद्धिमान ठरला जात असून, तां सर्व करूनही कांहीं एक करित नाही, असेंच सिद्ध होत असतें. ह्मणून या ग्रंथारंभाची क्रिया आह्मी करित आहो, असें जरी एखाद्या अज्ञ पुरुषाच्या दृष्टीनें दिसत असलें, तरी आह्मी आपल्या अकर्तृ स्वरूपानें मौन मुद्रेंत राहून कांहीं एक करित नाही, हेंच खरें आहे. ह्मणून आतां आह्मी कांहीं जरी ग्रंथरूपानें क्रिया केली, तरी कोणत्याही तऱ्हेनें अपसिद्धांत होण्याला जागाच नाही. वास्तविक वरील ‘ कर्मण्यकर्म ’ या श्लोकाचा मार्मिक विचार केला असतां आत्म्याचें दायीं अद्वैत बोधदृष्ट्या कोणत्याही भाषेचा व क्रियेचा उपक्रमत्र होत नाही. ही मोष्ट तर खरीच आहे, पण अबोलणें ह्म० मौन, हा सिद्धांत



ठरण्याला, तरी, बोलण्याचा स्वीकार केल्यावाचून तो ठरत नाही. कारण द्वैताचा अध्यारोप पत्करून, अवोलणें हें बोलण्यानेच सिद्ध करावें लागतें. त्यावाचून हा अजात सिद्धांत खरा आहे, किंवा खोटा आहे, हें कळण्य स तरी भाषा बोलल्यावाचून दुसरा मार्ग कोणचा? ह्मणून, ही ग्रंथभाषा अविद्या कार्यातःपाती असल्यामुळे, मिथ्या जरी आहे, तथापि मिथ्या कारणापासूनही सत्य कार्याची क्वचित् स्थळीं उत्पत्ती होत असल्यामुळे त्या मिथ्या कारणाचाही प्रसंगवशात् स्वीकार होत असतो. यास दृष्टांत असा कीं, स्वप्नांतील एखादी स्त्री व तिच्याशीं झालेला आपला युग्म संबंध, हें दोन्हीही भाव जागृत काळीं मिथ्या जरी असतात, तथापि त्या मिथ्या संबंधापासूनही आपली रेत च्युती होणे, हें कार्य सत्य होत असतें. त्याप्रमाणें या ग्रंथरूपानें कांही तरी बोलणें हें जरी मिथ्या आहे, तरी त्यापासूनच सत्य मोक्षाची अथवा अवोलण्याची सिद्धी होऊन, नंतर तें अवोलणें आणि बोलणें हे दोन्हीही एक रूप होऊन जातात. असा कांहीं विलक्षण या ठिकाणीं चमत्कार आहे. असो.

सिद्धांतोध्यात्मशास्त्राणां सर्वापन्हवएवही ॥

नाविद्यास्तीह नोमाया शान्तं ब्रह्मेदमक्रमं ॥ इति वासिष्ठे ॥

न कश्चिज्जायते जीवो संभवोस्य न विद्यते ॥

त्येतच्चदुचमं सत्यं यत्र किंचिन्न जायते ॥ इति वार्तिकं ॥

याचा अर्थ सर्व वेदांत शास्त्रांचा अखेर सारभूत सिद्धांत ह्मणजे हाच कीं, एक स्वात्म व्यतिरिक्त माया, अविद्या व तत्कार्यभूत जीव, ईश, जगत, वगैरे दुसरा कांहीएक पदार्थ कोठेंच उत्पन्न झाला नाही, तर ज्या ब्रह्माचें वाणी, मन वगैरे कोणत्याही इंद्रियांना यत्किंचित्ही आक्रमण ह्मणजे आकलन करितां येत नाही, असे तें एक अद्वितीय ब्रह्मच केवळ शांत स्वरूपानें आहे तसेंच आहे. कारण त्या ठिकाणीं दुसरेपणाचा विकारच जर झाला नाही, तर मग बद्ध तरी कोण असणार? व मुक्त तरी कोण होणार? आत्म्याचे ठायीं बद्ध मुक्ततेची



व्याख्याच जर संभवत नाही, तर मग कोणी कोणाला ज्ञान सांगायचे, व कशाकरिता सांगायचे? व ग्रंथ ऐकणारा तरी आत्म व्यतिरिक्त दुसरा कोण असणार? ह्मणून

ननिरोधोनचोत्पत्तिर्नबद्धोनचसाधकः ॥

नमुमुक्षुर्नवैमुक्त इत्येषापरमार्थता ॥ १ ॥

या वरील कारिकेत सांगितल्याप्रमाणेच जर सर्व शास्त्र सिद्धांतांचे सार ठरले आहे; तर मग कोणी कोणाशी काय बोलावे? व कशाकरिता बोलावे? ह्मणून शेवटीं मौन स्थितीत असणे हाच सारभूत सिद्धांत ठरला आहे हें खरे. पण हा सिद्धांत कळेपर्यंत मात्र आज्ञाला मौन धरून चालणार नाही. कारण बोळल्यावाचून हें कळणारही नाही. ह्मणून आहीं जे काहीं ग्रंथरूपाने बोलत आहो, हें अबोलणे सिद्ध करण्याकरतांच बोलत आहोत. यामुळे हा ग्रंथारंभ निष्कळ मानता येणार नाही.

आतां या ठिकाणीं एक बर्म वाचकांनीं लक्षांत ठेविले पाहिजे कीं, हा सिद्धांत कळेपर्यंत, अविद्या किंवा माया, हा व्यावहारिकदृष्ट्या भावरूप पदार्थ आहे, असे मानल्यावाचून भागणार नाही. कारण वरती कळणें, व न कळणें असें शब्द वापरले असल्यामुळे, या भाषेवरही पुन्हां अनेक तऱ्हेचे तर्क निघण्याचा संभव आहे. ह्मणून प्रथमतः अविद्या भावरूप, अनादि व अनिर्वचनीय आहे, असें पत्करल्यावाचून या वरील सर्व भाषेची यथार्थ संगती लागणार नाही. कारण ही इतकावेळ झालेली भाषा, अविद्या निवृत्ति नंतरची आहे. ह्मणून मिथ्या पत्करलेल्या अविद्येच्या निवृत्ति करतांच या ग्रंथरूपाने मौन भाषेला सुरवात होत आहे. (मौन सिध्यर्थ जी भाषा, तिला मौनभाषा असे ह्मणतात. ) अशा युक्तीने आमच्या वरील व्याख्यानावर कोणत्याही तऱ्हेचा आरोप येणार नाही. मिथ्या अज्ञान पत्करल्यामुळे मिथ्या भाषेनेच त्याची निवृत्ति संभवत असते. एवंच, हा सर्व भाषेचाच गोंधळ आहे. पण वास्तविक विचाराने हा सर्व चिद्विलास मात्र आहे. चिद्विलासाला सोडून दुसरे काहींच नाही. हाच आमचा निश्चित सिद्धांत होय. हें पुढील श्रुतिवचनावरूनही लक्षांत येण्यासारखे आहे.



ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णं ब्रह्मच्यते ॥

पूर्णस्य पूर्णे मादाय पूर्णमेवाय शिष्यसे N इति ॥

असो. आतां या एकंदर बरील व्याख्यानावरून ग्रंथारंभी अवश्य लावणाऱ्या सामुग्रीपैकी, या व्याख्यानांत ग्रंथारंभाचा उपोद्घात थोडक्यांत झाला आहे. व या ग्रंथाचें प्रयोजन काय? व यांत विषय कोणता? हें संक्षेपतः दर्शित केल्यासारखेच आहे. व या ग्रंथाचें नांव अमुकच कां ठेविलें, याचेंही कारण यांत सांगितलें आहे. तथापि ग्रंथारंभी सांप्रदाया-प्रमाणें अनुबंध चतुष्टयाचा विचार करावा लागतो, त्यावाचून ग्रंथ निर्दोष किंवा सफल आहे असे झटले जात नाही. म्हणून पुन्हा संक्षेपतः अनुबंध चतुष्टयाचे दिग्दर्शन करून, नंतर या ग्रंथ प्रकरणांतील प्रतिपाद्य विषयास आरंभ करूं.

### अनुभवचतुष्टय म्हणजे काय ?

अधिकारी, संबंध, विषय आणि प्रयोजन याचतुर्विध सामुभिस अनुबंध चतुष्टय असे म्हणतात. त्यांत अधिकार्याचें लक्षण असें कीं, कोणत्याही वेदांत शास्त्र प्रतिपादक ग्रंथ श्रवणाला, साधन चतुष्टय संपन्न जो पुरुष असेल, तोच या ठिकाणी अधिकारी आहे, असें जाणावें. त्यांत या सांगितलेल्या अधिकारी मुमुक्षुमध्ये उत्तम, मध्यम, आणि कनिष्ठ असेही तीन प्रकार असतात. या तीन प्रकारच्या मुमुक्षूपैकी, सांप्रत या आमच्या चालू असलेल्या ग्रंथावलोकनास व श्रवणास अधिकारी म्हटला म्हणजे, उत्तम अधिकारी जो असेल तोच योग्य होणार आहे. उत्तम अधिकारी म्हणजे, जो पूर्ण विवेकवैराग्यसंपन्न असून शमदमादि षट्क संपन्न आहे, व ज्यानीं पूर्वी सामान्यतः बहुतेक वेदांत ग्रंथाचें श्रवण व मनन केलें आहे असा, तथापि तेवढ्या श्रवणानेही ज्याची निःसंदेह वृत्ती न झाल्यामुळे ज्याची अंतस्थ तळमळ नष्ट झालेली नाही. व ज्याला अपरोक्ष साक्षात्कारही निःसंदेह झाला नाही. तसाच जगन्मिथ्यात्व निश्चयही पूर्णपणें ज्याचा झालेला नाही असा. पण त्यांत वेदांत शास्त्राचे साधारण

अध्ययन केलेला मात्र तो असला पाहिजे, व अत्यंत विवेक वैराग्य संपन्न असून श्रद्धा भक्ति वगैरे गुणसंपन्न असा जो असेल, तोच उत्तम अधिकारी मुमुक्षू म्हणावा. बाकी सर्व मध्यम व मंदाधिकारी होत. त्यांच्या बुद्धीचा या ग्रंथांतील सूक्ष्म व शास्त्रीय विषयाचेठायीं प्रवेशच होणार नाही, म्हणून ते मंदाधिकारी पुरुष या ग्रंथाचे अधिकारी नव्हेत. हा अनुबंध चतुष्टयापैकी अधिकारी वर्णनाचा इत्यर्थ होय.

आतां सांसारिक सर्व दुःखांची निवृत्ति आणि परमानंद रूप जें ब्रह्म किंवा मोक्ष त्याची प्राप्ती होणें, हें या ग्रंथाचें परम प्रयोजन होय. किंवा या ग्रंथ श्रवणाचें फल होय. (अथवा हा ग्रंथ रचना करण्याचें दुसरे अवांतर प्रयोजन असे कां, व्यास व वसिष्ठादि महात्म्या पुरुषांनीं जगदोद्धारार्थ पूर्वीं अनेक प्रकारचे ग्रंथ करून ठेविले असतांही, आणखी नवीन ग्रंथ आमच्या सारख्या अल्पाधिकारी लोकांनीं करण्याचें कारण नाही. व व्यासादिकांनीं करून ठेविलेल्या पूर्वींच्या ग्रंथांतील विषयापेक्षां या ग्रंथांत आह्माला नवीन असा आणखी कोणताही विषय सांगतां येणें शक्य नाही. कारण सर्व कांहीं तें पूर्वींच बोलून गेलें आहेत. असे असूनही स्वतःच्या मुखपणामुळे झणा, किंवा पूर्व अज्ञान अवस्थेतील प्रबळ प्रारब्ध वासना संस्कारामुळे झणा, ग्रंथ करण्याविषयींची दुःखदायक अशी अंतस्थ प्रबळ असणारी जी वासना, त्या वासनेची ग्रंथ क्रियेच्यारूपानें निवृत्ति करून टाकणें; हेंच या ग्रंथ रचनेचें सांप्रत अवांतर प्रयोजन आहे, असें आम्ही मनांत समजतो. कारण कांहीं तरी आंत हेतू उत्तम झाल्यावाचून बाह्य क्रिया होत नाही, असा साधारण नियम आहे. आतां तो सद्धेतू आहे, कां असतू हेतू आहे, कां हेत्वाभास आहे, या विषयींचा विचार तत्वज्ञ पुरुष आतून जाणतच असतात. पण कोणतीका वासना अथवा हेतू असेना! तो आपले फल केल्यावाचून रहाणार नाही. म्हणून त्याची निवृत्ति करणें, हें प्रत्येकाचें कर्तव्य असल्यामुळे, हा ग्रंथ करण्यानें स्ववासना निवृत्तिद्वारा स्वसमाधान प्राप्त करून घेणें, हेंच प्रस्तुत या ग्रंथाचें अवांतर प्रयोजन आहे, असें आम्ही समजतो. असो.



आतां अनुबंध चतुष्टयांतील तिसरें कलम म्हणजे, या ग्रंथांत प्रतिपाद्य विषय कोणता? हे सांगतो. प्रमाणानें व युक्तानें जीव ब्रम्हाचें ऐक्य प्रतिपादन करणें, हा या ग्रंथाचा मुख्यविषय होय. आणि अनेक युक्तानें जगन्मिथ्यात्व प्रत्यय बुद्धीवर पटऊन देणे, व देहादि भ्रांति आणि मोह, याचा निरास करणें, हाहि या ग्रंथांत प्रतिपाद्य विषय आहे. आतां याचा संबंध कसा? ते सांगतो. असे पहा कीं, अधिकारी हा मोक्षरूप फलाची इच्छा करतो म्हणून अधिकारी आणि फल या दोहोमध्ये प्राप्य प्रापकभाव संबंध सहजच आहे, आणि तसेंच ग्रंथाचा व त्यांतील विषयाचा प्रतिपाद्य प्रतिपादक भाव हा संबंध आहे. यांत ग्रंथ हा प्रतिपादक आहे, आणि विषय हा प्रतिपाद्य आहे. तसेंच या ग्रंथाचा व जीव ब्रम्हैक्य ज्ञानाचा जन्य जनक भाव संबंध आहे. एवंच हा ग्रंथ मुळींच संबंध रहित आहे, असे म्हणता येणार नाहीं, अशाच तऱ्हेनें आणखीही संबंध सांगता येतील. असो या प्रमाणें येथें संक्षेपतः अनुबंध चतुष्टय सांगितलें.

आतां या प्रकरणांत आत्म साक्षात्कार किंवा अपरोक्षानुभव होणे म्हणजे काय ? व तो कशा तऱ्हेनें होतो, या संबधानें सर्व वेदांत शास्त्राचें रहस्य व सद्गुरु कृपारहस्य याचें स्वानुभूतीनें प्रतिपादन करीत आहों; पण भगवान असे म्हणतात कीं, “ इदं ते नातपस्काय नाम-  
क्ताय कदाचन नचाशुश्रूषवे वाच्यम्० ” या भगवदाज्ञेवरून हा गौप्य व ऐकांतिक विषय गुरूगम्य असल्यामुळें लेखन द्वारा सर्वत्र प्रकाशित करण्यास योग्य जरी नाहीं, तथापि भगवानच पुढें असे म्हणतात कीं,

यइदं परमं गुह्यं मद्भक्तेष्वभिधास्यति ॥

भक्तिं मयि परां कृत्वा मामे वेष्यत्य संशयः ॥

‘नच तस्मामनु०’ ॥ ज्ञान यज्ञेन तेनाहमिष्टस्या० ’ ॥

जो हें परम गुह्यज्ञान, माझ्या भक्त जनाला सांगेल, तो मला अत्यंत प्रिय आहे. व त्यानीच ज्ञान यज्ञ करून माझे यजन पूजनादि सर्व कांहीं केलें.

असे या भगवंताच्या आज्ञेवरूनच आह्मी, फक्त श्रद्धेयान भक्तजनानां, मधाशक्ति या गहन विषयांत मदत व्हावी, या हेतूनेच ऐकांतिक ब्रह्म-विद्येचें रहस्य या ठिकाणी प्रकाशित करीत आहों. तथापि हें गौप्य रहस्य तपहीन असणाराला व गुरुशुश्रूषादि नियम रहित असणाराला कळणे शक्य नाही. तसेंच उपासनादि शून्य असणाऱ्या अभक्तानां व शस्त्रादि रहित असून संसारासक्त चित्त असणाऱ्या मनुष्यानां हें लक्षांत येणें शक्य नाही, कारण अभक्तानां, जी गौप्य असणारीं वस्तू ती गुप्तच असणार; अंधानां सूर्य उदित असूनही जसा अंधारच भासतो, त्याचप्रमाणें अनधिकारी लोकानां हा विषय भासणार. आणि दुसरें असें की, आह्मी हा विषय लेखन द्वारा कितीही जरी उघड करून ठेविला, तरी साक्षांत ब्रह्मनिष्ठ सद्गुरू वचनाचें ठिकाणी जे अद्भुत शक्तिपात सामर्थ्य झणून असतें, तें सामर्थ्य नुसत्या लेखांत येणें किंवा नुसत्या वाचनानें प्राप्त होणें शक्य नाही. आणि कदाचित् सद्गुरूच्या वचनांत किंवा लेखांत तें सामर्थ्य जरी असलें; तरी पण तें वर निर्दिष्ट केलेल्या योग्य अधिकारी पुरुषांच्याच बुद्धीवर आरुढ होत असतें. अनधिकारी लोकांना फक्त तितक्या वेळे पुरताच वाचनविलास मात्र होणार आहे. झणून या प्रकरणांत किंवा सर्व ग्रंथांत जे गुप्त आहे, तें गुप्तच असणार. “ इदंतुते गुह्यतमंप्रवक्ष्याम्यनस्रयवे ” या ठिकाणीं गीतेंत अत्यंत गुह्यतम असणारा विषयही स्पष्ट रीतीनें भगवंतानीं उघड करून ठेविला आहे. पण तो एक अर्जुनासारख्या महाभक्त शिष्यानांच कळलेला असतो. इतर गुरुशुश्रूषादि रहित असणाऱ्या वाचकानां त्यांतील रहस्य कळणें शक्य नाही. झणून या प्रकरणांतील व या सर्व ग्रंथांतील गुप्त रहस्य, जो कोणी वाचक सर्व कर्म संन्यस्त असून अत्यंत विषय विरक्त असेल, आणि ब्रह्मनिष्ठ सद्गुरूच्या शुश्रूषेत तत्पर असेल, आणि शास्त्रविचारावगाही तीव्र बुद्धिमान जो असेल, त्याला सर्व कळलें जाईल. याप्रमाणें येथें गुरू व शास्त्र सांप्रदायाची रेषा ओढून आह्मी गुरू शिष्य संवादे करून या ब्रह्मविद्या प्रवचनास आरंभ करीत आहों.



शंका—शिष्यः—गुरुमहागज! मी आपल्या चरणांला शरण आलो आहे आपण ज्ञान सिंधु असून कृपा सिंधूही आहात. ह्मणून आपली मजबूर आज पूर्ण कृपा व्हावी, एवढ्यांकरितां मी आपली अंतःकरणपूर्वक मेठ्या सद्गदित हृदयाने विनंती करीत आहे. कारण शास्त्रांत सांगितल्या प्रमाणे मी नित्यशः एकांत स्थळीं बसून समाधीचा अभ्यास व आत्मानात्म विचारही पुष्कळ तऱ्हेनें करतो. पण मला आत्मा हा काय पदार्थ आहे व तो कसा आहे, हे मुळींच लक्षांत येत नाही. त्यामुळे मनाला आंतून खरे समाधान ह्मणून कधीही वास्त नाहीं. वास्तविक अपरोक्ष साक्षात्कार झाला असतां, अखंड समाधान राहिले पाहिजे, असें आहे. आत्मसाक्षात्कारच जर होत नाहीं, तर चित्ताची तळमळ व अनेक माझ्या शंका निवृत्त होणार कशा? तेव्हां आत्मसाक्षात्कार ह्मणजे काय? व तो कोणत्या विचाराने व कसा प्राप्त होतो, हे कृपाकरून सांगा. आणि मला दुमरी शंका नेहमीं अशी येते कीं, “यतोवाचोनिवर्तते” इत्यादि अनेक श्रुतिवचनावरून आत्मा हा अपरोक्ष असल्यामुळे त्याचे ज्ञान किंवा साक्षात्कार कधींच कोणालाही होणे शक्य नाहीं. मग त्याच्या ज्ञानाविषयीं अनेक साधनांच्या खटपटी करून तरी काय कर्तव्य आहे, कारण बरोळ श्रुतिवचनावरून आत्मा हा गुरू व शास्त्र यांच्या वचनास अगोचरच असणार. वर, श्रुति व गुरूवाक्यावरून आत्मा जाणला जातो, असें जर ह्मणावे; तर मी एकांतात बसून वृत्ति निर्विकल्प करून व डोळे झांकून किंवा उघडून पुष्कळवेळां यत्न करून पाहतो परंतु मला आत्मा किंवा ईश्वर ह्मणून काय वस्तु आहे, हे मुळींच लक्षांत येत नाहीं. मला तर एकांतात निरजिराळेच चमत्कार दिसतात. ते असें कीं, कधीं डोळ्यापुढे काळे पित्रळे हिरवे निळे रंग वगैरे दिसतात. कधीं त्यांत चांदण्या व पुष्पकृती वगैरे नानातऱ्हेचे भास दिसू लागतात. कधीं कधीं तर वृत्ति नुसती स्तब्ध होते. कधीं सर्व शून्य अवस्था भासते व पुढे कांहींच दिसेनासें झाले ह्मणजे मग कंटाळून अखेर मध्येच आळस किंवा शोपही येते; पुन्हां सावध होऊन आत्म निरीक्षण करावे, तर सर्व संकल्प नष्ट

केल्यावर पुढे कांहींही नाही, असा अभाव-प्रत्ययच लक्षांत येतो. पण आत्मा झणजे काय, व मी कोण? हे माझे स्वरूप माझ्या कांहींच अज्ञान लक्षांत येत नाही. बाकी मला सर्व कांहीं समजतें, पण सर्व साक्षीच्या पलीकडे काय आहे, हे कांहींच मला समजत नसल्यामुळे आत्मज्ञान कधीच कोणालाही होत नसेल आणि त्यामुळे बंध कधीही निवृत्त होणार नाही असें मला वाटतें, व शास्त्रवाक्यें द्विधा असल्यामुळे त्यांतील रहस्य काय आहे, हे निश्चित माझ्या लक्षांत येत नाही; हे आत्म स्वरूप व त्याचें ज्ञान, या संवधानें 'ऋषिभिर्बहुधागीतं छंदोभिर्भिनिधैः प्रथक्' या वाक्यावरून तें दुर्घट असल्यामुळे स्वात्म विज्ञान गुरूकृपाचून होणें शक्य नाही. हे खास निश्चित ठरतें. तेन्हां माझे स्वरूप मला ज्ञेय आहे कां अज्ञेय आहे व तें ज्ञेय कसें व अज्ञेय तरी कसें? हे व पुढील व्याख्यानांत दिलेल्या उभय श्रुति वाक्यांचा विरोध परिहार कसा? हे कृपाकरून मला आपण सांगावें अशी पूर्ण माझी आपणास विनंती आहे.

उत्तर—गुरूः—बा शिष्या! या विषयांत तुलाच मोह उत्पन्न झाला आहे असें नाही; तर मोठमोठ्या मी मी ह्मणविणाऱ्या विद्वान पंडित लोकांनाही या विषयांत मोह झालेला असतो. सर्व बाजूनें तें सर्व विषय-ज्ञानांत कुशल जरी असतात तथापि या स्वात्मस्वरूप विज्ञानांत त्यांची बुद्धि अगदी कुंठीतच होऊन राहते. कारण आत्मा सुविज्ञेय आणि दुर्विज्ञेयही आहे, असें दोन्ही प्रकार श्रुतिवाक्यांचें ठिकाणी सांगितलेले असल्यामुळे तो सुविज्ञेय कसा आणि दुर्विज्ञेय कसा? हे श्रुतिरहस्य विना सद्गुरू प्रसादावाचून स्थूल-दृष्टि पुरुषांच्या सहसा लक्षांत येणें शक्य नाही. ह्मणूनच कठोपनिषधामध्ये यमानीं नाचिकेत्याला 'नैषातर्केणमति-रापनेया प्रोक्तान्यनैवसुज्ञानाय प्रेष्ट' असें जें सांगितले आहे, तें अगदीं बरोबर आहे; कारण नुसते पद-पंक्ति लावण्याचें ज्ञान संपादन केल्यानें आत्मज्ञान, किंवा आत्मसाक्षात्कार होतो असें नाही. व या ठिकाणी केवळ आपल्या बुद्धि तर्काची प्रतिष्ठाही चालणार नाही. कारण 'यस्यदेवेप-राभक्तिर्यथादेवेतथागुरौ ॥ तस्यैतैकथितात्यर्थाः प्रकाशंतेमहात्मनः॥'.



हणजे ज्या महात्म्याची देवा प्रमाणेंच श्रोत्रीय आणि ब्रह्मनिष्ठ सदगुरूंचे ठिकाणी पूर्ण निष्ठा असून, त्यांच्या निरंतर शुश्रूषेनें, ज्यानीं आपणावर सदगुरूची प्रसन्नता संपादन केली असेल, त्यालाच आत्मसाक्षात्काराचें रहस्य व पुढील व्याख्यानंत दिलेलें उभय श्रुतींचें रहस्य प्रकाशित होणार आहे, असे हीं वरील श्रुति स्पष्ट सांगत आहे. व “ तद्विद्धि प्रणिप्राप्तेन परिप्रश्नेन सेवया ” ॥ ही स्मृतीही, आत्मज्ञान प्राप्ती विषयीं मुख्यत्वे गुरूशुश्रूषेचेंच विधान करीत आहे. आतां गुरूशुश्रूषा हणजे असे कीं, सदगुरूनीं कोणत्याही प्रकारची जरी आज्ञा केली, तरी त्या आज्ञा वचनाचें पालन करणें, यालाच खरी गुरूशुश्रूषा असे हणतात. आपल्या इच्छेनें त्यांच्या आज्ञे बाहेर वागणें, व त्यांना अनिष्ट अशीं वाटेल ती सेवा करणें यांस गुरूशुश्रूषा हणत नाहींत. हणून त्यांच्या आज्ञेप्रमाणें वर्तून ठेऊन त्यांची आपणावर प्रसन्नता संपादन करणें, या प्रसादानेंच मुमुक्षूची बुद्धि शुद्ध होऊन तो निरभिमान होतो, आणि आत्मसाक्षात्काराला प्राप्त होतात. शिष्या! शास्त्रकारानीं स्वात्मविज्ञान होण्याची जी यथार्थ अंतरंग साधनें सांगितली आहेत, त्यां साधनांचा जिज्ञासूचें ठिकाणीं अभाव असल्यामुळेच त्यांस यथार्थ आत्मज्ञान होत नाहीं, व ते न ज्ञाल्यामुळे जन्ममर अंतःस्थ तळमळ व अनेक संशयही नष्ट होत नाहींत; हणून अविद्या निवृत्तीच्या साधनांचीच अंगोदर पूर्ण तयारी असावी लागते. त्या साधनें करून बुद्धि एकदा शुद्ध झाली असतां त्या बुद्धीत आत्मविज्ञान आपोआप प्रगट होते, त्याविषयीं निराळा यत्न नको. आत्मविज्ञान होण्याची मुख्य अंतरंग साधनें हाटली म्हणजे श्रुतिस्मृती-मध्ये हीच सांगितली आहेत कीं, “ पुत्रैपणायाश्च वित्तैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षार्च्यं चरन्ति ” हणजे पुत्रैषणा, वित्तैषणा वगैरे या सर्व इष्टांचा निःशेष त्याग करून, जो कोणी भिक्षाच मात्र करूनच तृप्त राहिल, तोच आत्मविज्ञान होण्यास अधिकारी होतो. असा वरील श्रुतीचा अभिप्राय आहे. त्याचप्रमाणें आचार्यांचेही म्हणणें असे आहे कीं, “ भिक्षाशिनो दिक्षु परिभ्रमंतः कौपीन वंतः खलु भाग्यवंतः ”

क्षणजे शरीर निर्वाह भिक्षान्नावर करून एकाच ठिकाणी न राहना, जो नेहमी सर्वत्र संचार करीत राहतो, तोच भाग्यवान होय. इत्यादि श्रुति स्मृती वाक्यांचे ठिकाणी ज्याप्रमाणे भिक्षा मागण्या विषयीच कटाक्ष माधकाला सांगितला आहे यांतील अभिप्राय, भिक्षाटन केल्यावाचून लोकेपणा व देहादिकांवरील अभिमान नष्ट होत नाही. त्याचप्रमाणे भिक्षाशनैकरून साहजिक जितेंद्रियत्व राहतें. जाति व कुल गोत्रादिकांविषयीचे जे अंतःस्थ अभिमान असतात, तेही गलित होतात. तसाच धनगर्वही नष्ट होतो. अशा तऱ्हेचे त्यांत अनेक प्रकारचे फायदे आहेत. अयती अप्रयासेकरून ज्याची जेवणाची सोय आहे, तो मूर्ख लोकांकडून व्यवहारांत जरी भाग्यवान झटला जातो, तरी तो पारमार्थिक भाग्यवान ठरला जात नाही. आणि बरील श्रुत्यादि पदांचा दूरवर विचार केला असता, स्वतः जबळ असलेल्या सर्व धनादिकांचा त्यागकरून, नित्य भिक्षान्न सेवन केल्यावाचून आत्मसाक्षात्कार होण्यालाही तो अधिकारी होणार नाही; हे श्रुतिरहस्य निश्चित ठरले आहे. व ते लक्षांत ठेवण्यासारखेच आहे.

या विषयी वासिष्ठांत अंसा श्लोक आहे कीं, (वा. प्र. ६ पूर्वा. अ. ७४)

पौरुषेण प्रयत्नेन त्यक्त्वा भोगौघवासनां ॥ यंत्रणा पंजरं यावद्भ्रमं  
लज्जादिनाखिलं अकिंचनत्वं शेषेण स्फुटा याव दहंकृतिः ॥ ३४ ॥

अर्थः—या शरीरावरील अभिमान निःशेष केल्यावाचून आत्मज्ञान सिद्ध होत नाही हे खरे, पण हा देहाभिमान कोणत्या उपायाने कमी होणार? अंसा भगिरथ राजांनी आपले गुरू जे त्रितलमुनि, यांना हा प्रश्न केला आहे. या प्रश्नाचे निश्चित उत्तर त्यांनी तेथे असे दिले आहे कीं, विचाररूप पौरुष प्रयत्नाने प्रथम सर्व विषयभोगवासनेंचा त्यागकरून लोकलज्जादि अभिमानैकरून स्वतःच्या बंधनालाचे कारणभूत असे हे केलें देहाभिमान लक्षण रूप यंत्र ( किंवा पिंजरा ) केवळ भिक्षाटणादि व गुरूची पादसंवाहनादि नीच सेवा केल्यावाचून भ्रम होणार नाही. सगळे देहादि अभिमान गलित होण्याला अगदी निश्चित होऊन



भिक्षाशनादि उपायच मुख्य आहेत, असें भगीरथ राजास त्रितलमुनीनीं  
उत्तर दिलें आहे. तसेंच वसिष्ठ रामास हेंच ह्मणतात कीं,

देहवासनया जंतोः शास्त्रवास नयापिच ॥

लोकवासनयाज्ञानं यथा वनैव जायते ॥ इति वसिष्ठे ॥

याचा भावार्थ इतकाच कीं, या वर सांगितलेल्या तीन प्रकारच्या  
इष्टणा ह्मणजे वासना ह्या ज्ञानाला प्रतिबंधक असल्यामुळे मुमुक्षूने त्यांचा  
अगोदाच अथवा त्याग केला पाहिजे. या विषयीं आचार्य धन्याष्टकांत असें  
स्पष्ट ह्मणतात कीं, “ त्यक्त्वेषणात्रय मयेक्षित मोक्षमार्गा भैक्षांमृतेन  
परिकल्पित देह यात्राः ॥ ज्योतिःपरात्परतरं परमात्मसंज्ञं धन्या  
द्विजा रहसि तद्ग्रबलोकयन्तिः ॥ ५ ॥ असौ शिष्या! याप्रमाणें आत्म-  
ज्ञानाच्या मुख्य साधनांची प्रथमतःच न्यूनता असते, ह्मणूनच पुढें कितीही  
जरी शास्त्रावलोकन वगैरे केलें तरी आत्मसाक्षात्कार होत नाही; व त्यामुळे  
अंतःस्थ तळमळही जात नाही, आणि संशयाविष्ट मन असल्यामुळे,  
निर्भयताही प्राप्त होत नाही. ही आत्मसाक्षात्काराला प्रतिबंधक असणारी  
कारणें तुला सांगितली, व या आत्मसाक्षात्कारविचार नामक प्रकरणाला  
प्रस्तुत अधिकारी कसा पाहिजे, हेही तुला यांत दर्शित केलें आहे.

॥ आत्मसाक्षात्कार विचार प्रारंभः ॥

गुरुः—तूं पूर्वी विचारलेल्या शंकेचे समाधान सांगण्यास आरंभ  
करतो. पण मी काय सांगतों इकडे नीट पूर्ण लक्ष दे. शिष्या! आत्मा  
हा कांहीं घटादि पदार्थांप्रमाणें डोळ्याला दिसणारा पदार्थ आहे असें  
नाहीं. किंवा तो कानाला अथवा कोणत्याही इंद्रियांना गोचर होणारा  
पदार्थ आहे असें नाहीं. कारण तो सर्व इंद्रियांहून अतीत आहे. ह्मणून  
घटादि पदार्थांच्या ज्ञानाप्रमाणें आत्म्याचें ज्ञान, किंवा त्यांचा साक्षात्कार  
कधीही संभवणार नाहीं. कारण घटादि पदार्थांचा द्रष्टा जसा घटादिकाहून  
निराळा असतो, तसा आत्म्याचा द्रष्टा आत्म्याहून निराळा आहे काय? तर  
नाहीं. आणि साक्षात्कार ज्या पदार्थांचा घ्यावयाचा असतो, तो पदार्थ

साक्षात्कार घेणाऱ्याहून निराळाच असावा लागतो. व्यवहारांतसुद्धा पदार्थांचा अनुभविता पदार्थाहून निराळाच असतो, ह्मणून त्या त्या पदार्थांचा अनुभव किंवा साक्षात्कार त्याला घेता येतो. तमा प्रकार येथें नाहीं. कारण व्याचें ज्ञान संपादन करावयाचें तोच तो संपादन करणारा अहल्यामुळे, त्याचेच त्याला साक्षात् ज्ञान कसें संभवणार? (अक्ष ह्मणजे इंद्रिये त्या इंद्रियांना प्रत्यक्ष होणारा जो अनुभव, त्याला साक्षात्कार असें ह्मणतात.) पण येथें आत्मा तर अतींद्रिय, व निरवयव आहे, आणि स्वतः तोच अनुभवरूप आहे. मग त्याचा अनुभव घेणारा त्याहून निराळा कोण असणार? तेव्हां अशा अभेद दृष्टीनें, व घटादि पदार्थांप्रमाणें भेद दृष्टीनेंही आत्मसाक्षात्कारच संभवत नाहीं. आतां कांहीं शास्त्र वाक्यांचे ठिकाणीं अथवा लौकिक भाषेतसुद्धा आत्मसाक्षात्कार होतो, वगैरे शब्द वापरले जात असतात. ही गोष्ट खरी, पण या ठिकाणीं 'आत्मसाक्षात्कार' हा शब्द लाक्षणिक आहे. या शब्दांत स्व-अर्थाविषयीं तात्पर्य नाहीं. तर लक्षणा वृत्तीनेंच स्व-अर्थाविषयीं यांत तात्पर्य आहे. ह्मणजे आत्म्याचा साक्षात्कार किंवा ज्ञान, बुद्धि उपाधिद्वारा लक्षणा वृत्तीनेंच त्याचे त्यास संभवते. केवळ साक्षात् स्वतःचें ज्ञान स्वतःला संभवत नाहीं. एवढेच. हा वरील साक्षात्कार शब्दांतील अभिप्राय होय. ज्याप्रमाणें स्वतःचे डोळे स्वतःला साक्षात् दिसणें शक्य नसतात; कारण ते स्वतःच्या स्वरूपाहून अपरोक्ष आहेत. परोक्ष नाहींत. ह्मणून डोळ्याचेंच डोळ्यांना ज्ञान होण्याला मध्यंतरी आरसा हा उपाधि घेतला असतां, त्यांचे औपाधिक ज्ञान प्रत्यक्ष संभवते. तसेंच जिव्हेलाच जिव्हेची चव घेता येणें शक्य नाहीं. पण ती अन्य पदार्थांची रसज्ञा आहे. एवढ्या अनुमानावरून तिच्या अस्तित्वाचें व रसज्ञत्वाचें, जसें अनुमान संभवते, त्याप्रमाणें आत्म्याचें ज्ञान, आत्म्याला साक्षात् जरी संभवत नाहीं, तरी तें ब्रह्मोपाधिद्वारा लाक्षणिकवृत्त्या संभवते. असा उभय प्रकारच्या श्रुति वचनांचा अभिप्राय आहे. आतां कित्येक मूर्ख लोकांची, या आत्मसाक्षात्कारा विषयींची अशी कांहीं एक विलक्षण समजूत झालेली असते कीं, आत्मसाक्षात्कार ह्मणजे



जी कभीही पाहिती व ऐकिली नाही, अशी एखादी अजब वस्तू डोळ्यापुढे दिसणें, किंवा विलक्षण कांहीएक प्रकारचें तेज चमकणें, किंवा विलक्षण सात्विक आनंदाचा वगैरे अनुभव येणें, अथवा एखाद्या सगुण मूर्तीचें दर्शन होणें, यालाच तें आत्मसाक्षात्कार असें समजतात.

पण ही अतज्ञ लोकांची समजूत अगदी चुकीची आहे. ह्मणून ती तूं सोडून दे. आणि आत्मसाक्षात्कार ह्मणजे काय? हें मी तुला सांगतो, इकडे नीट लक्ष दे. शिष्या! श्रुतीनीं सांगितल्याप्रमाणें स्वस्वरूपाचा विचार करून तद्विषयक अनादिसिद्ध असणारा जो अविचार, या अविचाराची निवृत्ति करणें, यालाच आत्मसाक्षात्कार किंवा आत्मज्ञान असें ह्मणतात. यापलीकडे आत्मसाक्षात्कार या शब्दांत दुसरें कांहीएक रहस्य नाही. आतां तो शुभिसंमत ऐकांतिक विचार कोणता? हें तुला सांगतो, ऐक. अरे! आत्मा किंवा देव ह्मणजे साक्षात् स्वयमेव आपणच आहोत. आपणच आपला साक्षात्कार आणखी तो काय घ्यावयाचा? व तो कसा घेतां येणार? आत्मा ह्मणजे सर्वाहीपेक्षां अत्यंत सूक्ष्म जें चिदाकाश, तेंच आपण आहों. देह दि पदार्थ आपण नाही. आपण आकाशाहीपेक्षां अत्यंत सूक्ष्म असून अनंत, अफाट, अपारावार असें आहों. आत्मा असा असेल, किंवा तसा असेल, हें ठरविणारें जें ज्ञान, तेंच त्याचें स्वरूप आहे. पण तो आपणच आपल्या स्वरूपाला विसरून पुन्हां भेद दृष्टीनें बाह्यतः आत्मा आणखी निराळा आहे, असें पहावयास जातोच, हा चमत्कार नव्हे काय?

॥ स्वरूपमेव मात्मानं योनपशति मूढधीः ॥

॥ आत्मा पुनर्बाहिर्भृग्यः अहोज्ञजनताज्ञना ॥

अरे! सर्व कल्पनेचा बाध झाला असतां, शेवटीं अगदी शुन्यवत जी स्थिती राहते, किंवा आतां याच्या पुढें कांहीं नाही, अशी जी समाधीच्या विचरकालीं एक अवस्था अनुभवाला येते, पण ती ज्याच्या अनुभवाला येते, तेंच आत्मस्वरूप आपण आहो, असा पूर्ण निश्चयकर. पण आत्मा-शुन्यवत झटल्यानें तो शुन्यवत् जड किंवा अभावरूप मात्र नाही. कारण तसा जर तो असतां, तर शुन्य किंवा सर्वांचा अभाव, ह्मणजे कांहीं नाही,

हैं तरी कोणाला समजलें असतें? हणून तें चिदाकाश सर्वाच्चा भाव, आणि अभाव, यानाही प्रकाशित करणारें असून, तें त्यांहून निराळेंच आहे. असा विचार कर. कारण तें निषेधावधि स्वरूप असून अनुभव घेणाराहून अपरोक्ष हणजे अभिन्न व निरवयव असल्यामुळे, तें अमुक तऱ्हेचें असेल, असें बुद्धिच्या होण्यांत येणारें नाहीं. हणजे 'इदंत्वेकरून' बुद्धिला तें दृश्य होणारें नाहीं. घटादि पदार्थ जसें बुद्ध्यादिकांना दृश्य विषय होतात. तशा तऱ्हेनें हा आत्मा कोणत्याही इंद्रियादिकांना, विषय होणारा नव्हे. तात्पर्य आत्म्यांत आणि आपल्यांत जो कोणी भेद कल्पून पहावयास जाईल, त्याला हा आत्मा, सदैव अज्ञेयच असणार. पण असे जरी आहे तथापि अभेद दृष्टीच्या विचारानें सूक्ष्म बुद्धिला तो ज्ञेयही होतो. हणून ज्ञाता, ज्ञान आणि ज्ञेय, दृश्य, द्रष्टा आणि दर्शन, इत्यादि या सर्व त्रिपुटीचे ठायीं आणि सर्व शीतोष्णादि द्वन्द्वाचे ठायीं, अभेद दृष्टीचा विचार करून सर्व कल्पना रहित होणे, याचाच आत्मसाक्षात्कार असें हणतात. आत्म्यचें ठायीं कसलीच कल्पना नाहीं हणून कल्प्यपदार्थही उपन्न झालें नाहींत. अन्वय व्यतिरेक दृष्ट्या सर्व कांहीं एक आपणच वृत्तिमात्र आहोंत. असा विचारावृत्ती अद्वैत बोध चित्तावर ठसणें या अद्वैत बोधालाच विज्ञान किंवा आत्मसाक्षात्कार असें म्हणतात. एखादी उपास्य मूर्ती डोळ्यापुढें दिसणें, याला आत्मसाक्षात्कार हणत नाहींत. तर त्याला मायिक सगुण साक्षात्कार असें हणतात. शिष्या! तूं एकांतात बसून घटादि अन्यपदार्थाप्रमाणें, किंवा सगुण मूर्तीप्रमाणेंच आत्मा हा कांहींएक पदार्थ असेल, असें पहावयास जातोस, हणूनच तो तुला दिसत नाहीं. कारण परमात्म दर्शन घेण्याचा हा मार्गच नव्हे. परमात्मा पाहण्याची युक्ति मुकुंदराजांनीं परमामृतांत जी सांगितली आहे. ती अशी कीं,

“ आतां अद्वैत पाहणें ॥ तें दुसरें करुनि जाणणें ॥

पुनरपि सुरविणें ठायींचें ठायीं ॥ १ ॥

डोळ्यांनींच डोळा पाहणें झाल्यास, तो जसा मध्यंतरी आरसा



हा उपाधि घेतला असतां पाहतां येतो. त्याप्रमाणें अद्वैतरूप आत्मा पाहणें म्हणजे जाणणें झाल्यास बुद्धिरूप उपाधि निर्विषय व स्वच्छ करून ती बुद्धि अंतर्मुख केली असतां, तिच्यांत आत्म्याचें आनंदरूप प्रतिबिंब आपोआप पडतें. त्यामुळें बुद्धीला आत्मप्रकाशानेंच आपोआप आत्मदर्शनाचा योग घडतो. या ठिकाणीं बुद्धीला आत्मा जाणण्याची नवीन कांहीं एक क्रिया करावी लागते असें नाहीं. बुद्धीच्या स्वच्छतेमुळें बुद्धिसहित चिदाभासाला स्वात्मस्वरूपाचें ज्ञान सहज होऊन ती बुद्धि त्या ज्ञानासह जेथल्या तेथेंच आत्मरूप होऊन जाते, असा वरील ओवीचा अभिप्राय आहे. आणि 'बुद्धिग्राह्यमतींद्रियम्' 'दृश्यते त्वग्रया बुद्ध्या' इत्यादि श्रुतिस्मृतींचाहि हाच अभिप्राय आहे कीं, आपला आत्मा स्वतःला साक्षात् ज्ञेय जरी होत नाहीं, तरी बुद्धिरूप द्वैतकल्पनेची उपाधि पत्करून बुद्धिद्वारा स्वतःचें स्वरूप स्वतःला जाणतां येतें. "यतो वाचो निवर्तन्ते" इत्यादि श्रुतिवचनांचा अभिप्राय 'आत्मा सर्वथैव दुर्विज्ञेय आहे' असा नाहीं. आत्मा सर्वथैव दुर्विज्ञेय जर असता तर केव्हांहि सर्वांना अनिमोक्ष प्रसंग प्राप्त झाला असता. म्हणजे कोणालाहि मुक्त होण्याची आशाच करावयास नको, असें झालें असतें. आणि त्यामुळें "ज्ञानादेव तु कैवल्यं" "ज्ञात्वा देवं पाशहानिः" इत्यादि श्रुतिवचनांलाही वैयर्थ्य मानावें लागलें असतें. म्हणून आत्मा अत्यंत दुर्विज्ञेय आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण आत्मा निर्विषय आणि अत्यंत दुर्विज्ञेय आहे असें झटल्यास, गुरुशास्त्रादिकांच्या उपदेशालाही वैयर्थ्य येऊं पाहतें. म्हणून तो एका दृष्टीनें सूक्ष्म बुद्धीला ज्ञेयही होतो असें म्हटलें आहे. आतां तो ज्ञेय कसा व अज्ञेय कसा ? इत्यादि आणखी वारीक विचार आणि श्रुतिविरोधपरिहार वगैरे विषय पुढच्या व्याख्यानांत शंकासमाधानपूर्वक आणखी स्पष्ट रीतीनें होणार आहेत.

वा शिष्या ! आत्मविज्ञान सुलभ कोणाला, दुर्लभ कोणाला व ज्ञान कसें होतें हा विचार तुला सांगतो, नीट लक्ष दे. ज्याची वृत्ति वैदिक अथवा लौकिक कर्मानें विक्षिप्त झालेली नसून बाह्य सर्व विषयांवरून परतः

वळून अंतर्मुख झालेली आहे, त्यांना हे परमपद ओळखणें फारच सुलभ आहे. पण ज्यांची बुद्धि या बाह्य देखाव्यामध्येच गुंग झालेली आहे, त्यांना मात्र स्वात्मस्वरूपाची ओळख होणें अत्यंत दुर्लभ आहे. आतां शुद्ध आणि अंतर्मुख झालेल्या बुद्धीला आत्मा घटादि पदार्थांप्रमाणें प्रत्यक्ष जरी गोचर होत नाही, तथापि श्रुति, युक्ति आणि अनुमान, यांवरून तो बुद्धीला स्वात्मप्रकाशानेंच जाणतां येतो यांत संशय नाही. तो कसा जाणता येतो ह्मणशिल तर ऐकः—‘नेति नेति’ या निषेधप्रतिपादकश्रुति-वचनावरून सर्व कल्पनेचा निषेध झाला असतां निषेधकर्ता आणि निषेध्य पदार्थांचा अभाव जाणणारा असा कोणीतरी खालीं अवशिष्ट असलाच पाहिजे. या अनुमानावरून आपणच तो आहों, असें निर्वाधपणें ठरतें. आणि तत्त्वम-स्यादि वहावाक्येही, “तैच तूं आहेस,” असें निश्चयपूर्वक सांगत आहेत. या श्रुतिप्रमाणवरूनही स्वात्मनिश्चय करण्यास हरकत नाही. व अनुमाना-वरूनही असें सिद्ध होतें कीं, जसें पर्वतावरील धूमावरून अग्नीच्या अस्तित्वाचें निश्चित ज्ञान संभवतें, त्याप्रमाणें हे देहादि सर्व विषय दृश्य-त्वेकरून ज्या अर्थीं मला जाणतां येतात, त्या अर्थीं मी ‘ज्ञ’ स्वरूप असून या दृश्याहून निराळा व निराकार असा प्रत्यक्ष निरंतर आहेच. मी द्रष्टा जर अगोदर सिद्ध नसतो तर माझ्यावांचून या दृश्याची सिद्धिच झाली नसती. व वृत्तीला त्याचें ज्ञानही झालें नसतें. ह्मणून या अनुमापक लक्षणारून बुद्धीला आत्म्याचें ज्ञान होण्यास कांहींएक हरकत नाही. यास्तव तूं सूक्ष्मरीतिनें आपल्या जाणीवस्वरूपाचा अगोदर पूर्णपणें विचार कर. तो असा कीं,

अरे! सर्व पदार्थांला प्रकाशित करणारी ही आपली भानशक्ति ह्मणून जी आहे, हीच ज्ञानकला होय, व तीच आपण आहों. या भानशक्तीलाच परमपद किंवा आत्मा वगैरे अनेक नांवांनीं उच्चारिलें जातें. सर्व तऱ्हेच्या साकार पदार्थांला अधिष्ठान एक ही चित्कलाच आहे. व ही भानशक्तिच विवर्तरूपानें सर्व पदार्थांकार बनते. पण व्यतिरेक दृष्टीनें पाहिलें असतां, ज्या ज्ञानकलेच्या योगानें हे



सर्व वेद्य पदार्थ जाणले जातात, ती ज्ञानकला त्या वेद्य पदार्थांहून अगदी निराळी आहे. वेद्य पदार्थांचें स्वरूप जरी निरनिराळ्या तऱ्हेचें असतें, तरी त्या त्या रूपानें असणारें ज्ञान कांहीं निरनिराळ्या स्वरूपाचें होत नाहीं. त्याचें एकत्व एकरूपानेंच सर्वत्र कायम असतें. भेद हा वेद्य पदार्थांचाच स्वभाव आहे. वेद्य पदार्थ हे काल्पनिक म्हणजे मिथ्या असल्यामुळे, या संविद्रूप आत्म्याला ते स्पर्शही करूं शकत नाहींत. अधिष्ठानभूत रज्जुवर भासमान असणाऱ्या सर्पाचा रज्जूला जसा स्पर्शही होत नाहीं, त्याप्रमाणें संविद्रूप अशा आत्मस्वरूपाला या देहादिकांचा व तत्संबंधी सुखदुःखांचा स्पर्शही होऊं शकत नाहीं. कारण रज्जुसर्पाप्रमाणेंच देहादि वेद्य पदार्थांचा व आत्म्याचा आध्यासिक संबंध आहे, तो खरा नाहीं. म्हणून विचारदृष्ट्या अध्यस्त पदार्थ अधिष्ठानाला कधीही स्पर्श करूं शकत नाहींत. असो. तेव्हां तूं एकदां मनांतील कल्पित वेद्यपदार्थ निःशेष दूर करून स्वस्वरूप विचारानें अगदी निःसंकल्प होऊन रहा, ह्मणजे ही आत्मकला आपोआपच तुझ्या अनुभवास येईल. निद्रा व जागृति या दोन्ही अवस्थेविरहित जी निःसंकल्पता आहे, ती तुझ्या लक्षांत आल्यावांचून ही आत्मकला तुला वेद्य होणार नाहीं. वसिष्ठानेहि रामास हेंच सांगितलें आहे—

निद्रादौ जागरस्यांते यो भावमुपजायते ।

तं भावं भावयन् राम सदा तिष्ठ गतव्यथः ॥

अर्थः—जागृतीची समाप्ति आणि निद्रेचा प्रारंभ या दोहोंच्यामध्ये जी एक अनिर्वाच्य स्थिति असते, तेंच परमात्मस्वरूप, व त्याचीच तूं निरंतर भावना करून तद्रूप होऊन रहा. ह्मणजे तें तुला वेद्य होईल. अगोदर स्वस्वरूपाचा पूर्ण विचार न करतां उगीच नुसते डोळे झांकून पाषाणवत् निःसंकल्प होऊन वसण्यांत कांहीं एक मतलब नाहीं. कारण या मध्य संघाचें स्वरूप जेथपर्यंत अंतर्मुखत्वानें प्रत्ययास आलें नाहीं, तेथपर्यंत तें हजारों वेळां दुसऱ्यास सांगितलें व आपण स्वतः किती जरी ऐकलें तरी तें व्यर्थच होणार. एखादा मनुष्य आपल्या स्वतःच्या गळ्यांतच असलेला अमोल रत्नमणि विस्मृतीमुळे जसा बाहेरच कोठें तरी शोधित राहतो,

व तो जोंपर्यंत आपल्याकडे वळून आपल्या गळ्याकडे प्रत्यक्ष पहात नाहीं तोंपर्यंत तो मोठा विचारशील असला तरी तो मणि जसा त्यास प्राप्त होत नाही, त्याप्रमाणें आपणच आपल्या स्वरूपाकडे उफराटी दृष्टि करून पाहिल्यावांचून ही स्वात्मस्थिति लक्षांत येणें शक्य नाही. आतां या ठिकाणीं आपण शब्दाचा अर्थ 'बुद्धिस्थ चिदाभास' असा होय. ह्मणजे बुद्धीसाहित चिदाभासानेंच अंतर्मुख होऊन स्वस्वरूपा पाहणें, ह्मणजे त्याचा विचार करणें, असा होय. आतां बुद्धि अंतर्मुख करणें ह्मणजे तरी काय ! असें विचारशील, तर यांतीलही भावार्थ असा कीं, अहं, अयं, इदं, इत्यादि बाह्य सर्व विषयसंकल्पाचा त्याग करून आत्मविमर्शन करतां करतां आत्म्याच्या निर्विकल्प स्थितीचीच कल्पना करीत राहणें, यालाच बुद्धीनें अंतर्मुख होणें किंवा निर्विषय होणें असें म्हणतात. आतां येथील निर्विकल्पता, गाढ सुषुप्तीप्रमाणें किंवा पाषाणअवस्थेप्रमाणें मात्र नव्हे. कारण सुषुप्तींत बुद्धिवृत्ति आत्माकार असून ती निर्विषय झाल्यासारखी जरी असते, तरी त्या बुद्धीनें सर्व विषयांचें वासनात्मक बीज आपल्या पोटांत घेऊन नंतर ती आत्माकार झाली असल्यामुळे, तेवढ्यापुरतीच तिची ती निःसंकल्पता असते. आत्मविचारानें भेदबुद्धीचा त्याग करून ती निःसंकल्प झालेली नसते. आणि सुषुप्तिंत बुद्धि अज्ञानानें आवृत होत असल्यामुळे ती आत्माकार असूनही आत्म्याचें व आपलें अभेदज्ञान तिचे ठिकाणीं नसतें. यामुळे त्या बीजनिद्रेंतून पुन्हा भेदबुद्धीनें निचें उत्थान होतें. ह्मणून विचारमय समाधिकाळीं असणारी निर्विषयता, आणि पाषाणांत किंवा सुषुप्तिंत असणारी निर्विषयता, एकच ह्मणतां येणार नाही. समाधिकाळांतील निर्विकल्पता ज्ञानमय असते, व सुषुप्तीतील अज्ञानमय असते, इतका दोहोंत भेद आहे.

आतां समाधि आणि उत्थान, या दोन शब्दांतील परमार्थिक दृष्टीचा भावार्थ काय ? हें थोडक्यांत येथें तुला सांगून ठेवितों; लक्षांत ठेव. आत्मवस्तूचे ठिकाणीं नैसर्गिक व कल्पित असणाऱ्या अज्ञानामुळे स्वस्वरूपाची विस्मृति होऊन देहादि विषयाकार भेदात्मक अन्यथाभास होणें,





यास बुद्धीचें उत्थान असें म्हणतात. व स्वस्वरूपाचे ठिकाणी आस्ताविक हा कल्पनास्पंद कधीच उत्पन्न झालेला नाही; म्हणून आत्मस्वरूप स्पंदानिर्विकल्प, निस्पंद, मूळचें आहे तसेंच आहे, अशा तऱ्हेच्या बुद्ध्यामुळेच अखंड समाधि किंवा समाधान, असें म्हणतात. वृत्तिविषयाला खरा समाधि म्हणत नाहीत. कारण स्वस्वरूपाचे ठिकाणी स्पंदात्मक वृत्तिच जर उत्पन्न होत नाही, तर तिचा मग निरोध तरी सत्य कसा ठरणार ? पण हा सिद्धांत स्वात्मबोधानंतर लक्षांत येणारा आहे. साधकाला प्रथम हें समजणें फारच दुर्घट आहे. म्हणून शिष्या, तूं प्रथमतः आत्मसाक्षात्काराचाच पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें विचार करित राहा. व सर्व वेद्य विषयांचा मनानें त्याग करून मन निर्विषय करून अंतर्मुख कर, ह्मणजे बुद्धि, चिदाभास आणि आत्मा, यांचा ऐक्यभाव सहज तुझ्या लक्षांत येईल.

असो. तुला आतां आत्मज्ञान कोणत्या विचारानें व कसें होतें, हें कळण्याकरितां परमामृतांतील अमोल रत्नांपैकी कांहीं ओंव्या या ठिकाणी प्रमाणार्थ सांगतो. या ओंव्यांचा तूं सूक्ष्म रितीनें एकांतांत बसून निरंतर विचार कर. म्हणजे तुला सहज व्यतिरेक पद्धतीनें आत्मसाक्षात्कार म्हणजे काय ? व तो कोणत्या युक्तीनें होतो, वगैरे हे एकांतिक सर्व भाव लक्षांत येतील.

उफराटे दृष्टीचें पाहणें । जे दृष्टीमाजी दृष्टि मुरविणें ॥

पाहतया मुळाशीं पाहणें । स्वस्वरूपाशी ॥ १ ॥

अर्थ—मुकुंदराज म्हणतात, “ हा जीव आपल्या देखणेपणाची शिकार निरंतर बाह्य विषयावर जी करित राहतो, ती न करितां आपल्या स्वतःच्या देखणेपणावरच जर करून राहिल, तर मग दुःखदायक असें हें देहादि दृश्य त्यास काय ह्मणून भासूं लागेल ? तर भासणारच नाही. ” पण ही शिकार आतां आपणास कशी साधेल ? ह्मणशील तर ऐक. समुद्राच्या मध्य-मागावर उत्पन्न झालेली लाट जशी समुद्रावरच आदळते, ह्मणजे समुद्रापासून ती उत्पन्न होऊन समुद्रालाच विषय करते, त्याप्रमाणें स्वस्वरूपाहून भिन्न नसून भिन्न अशी वाटणारी, ही देखणेपणात्मक वृत्तिरूप लाट उत्पन्न

झाऱ्याबरोबर हिला कोणताही दृश्य पदार्थ विषयः न देतां, आपला देखणे-पणा हाच विषय द्यावा, ह्मणजे निराकार वृत्तीने निराकार ज्ञानाचीच कांहींकाल कल्पना करीत रहावें. असा अभ्यास केल्यानें, हा दृश्यभास भासण्याचें बंद होऊन वृत्तीला आत्मसाक्षात्कार आपोआपच होईल. हें दृश्य भासण्याचें कारण हेंच आहे कीं, ही सृष्टि नेहमीं द्रष्टृचाच्या दृष्टीमध्येच आभासरूपीन राहत असते. त्यामुळे दृष्टीचा ह्मणजे ज्ञानाचा विकास झाला कीं, ही सृष्टि मासूं लागते. कांहींतरी दृश्यविषयाची भिन्न-त्वानें कल्पना करून या दृश्याला जाणत असावें, हा द्रष्टृचाचा नैसर्गिक स्वभावच बनून गेला आहे. व तोच स्वात्मसाक्षात्काराला प्रतिबंधक होतो. ह्मणून देखणेपणानें देखणेपणाचीच कल्पना करण्याचा अभ्यास केला असतां तो होईल. या द्रष्टृचानें आपल्या दृष्टीचा उपयोग दृश्य-कल्पना करण्याकडे न करितां आपल्या द्रष्टृत्वावरच जर केला, तर हा सोपाधिक जाणिवभाव नष्ट होऊन, केवळ निरुपाधिक असा जाणताच खालीं अवशिष्ट राहिल. आपले ठिकाणीं कसलीतरी जाणीव जेथपर्यंत राहत आहे, तेथपर्यंत तीच आत्मसाक्षात्काराला प्रतिबंधक होणारी आहे. ह्मणून ती जाणीव जाणत्यांतच ह्मणजे ती जेथून उत्पन्न झाली त्या स्वस्वरूपांतच मुरविण्याचा अभ्यास केला पाहिजे. या अभिप्रायानेंच मुकुंदराज पुढच्या ओव्यांत असें ह्मणतात कीं,

सांडोनि आपल्या जाणिवेशी । जें स्वस्थ उगा राहशी ॥

तैं काय आहे मग जाणशी । नि.संगपणें ॥ १८ ॥

जेव्हां जाणिवेतें सोडिलें । तेव्हां स्फुरणाचि खुंटलें ॥

उठले ठायीं लया गेलें । तुजमाजी ॥ १९ ॥

अर्थ—“ शिष्या, निर्विकल्प समाधीचा अभ्यास करते समयीं आपली वृत्ति अंगदीं निःसंक्रल्प झाल्यानंतर आपणास आपल्या असणेपणाची जी जाणीव म्हणजे आठवण राहते, ती सुद्धां तूं अगदीं निःसंगपणानें सोडून जर उगाच स्वस्थपणानें राहशील तर मग पुढें आपली स्वरूप-स्थिति निर्विकल्प, निराकार, आनंदरूप कशी आहे, हें तूं सहज जाणशील.



याहून आत्मासाक्षात्कार आणखी कांहीं निराळा आहे असें तूं समजू नकोस. ही दृश्यविषयक सोपाधिक जाणीव तूं एकदा सोडलीस की, हें स्फुरण म्हणून जें तुला निराळ्या तऱ्हेनें भासतें, तें जेथल्या तेथें म्हणजे तुझ्या स्वरूपांतच लीन झाल्याचें तुला कळेल. स्फुरण आणि जाणीव हे दोन भिन्न पदार्थ नाहीत. यांचे पर्यायशब्द मात्र भिन्न आहेत. देहादि ज्ञेय पदार्थांचें बंध्यापुत्रवत् मिथ्यात्वज्ञान एकदा झालें की, हें जाणि-वात्मक स्फुरण उठले ठायींच लीन होतें. असें व्यावहारिक दृष्टीनें म्हणावें लागतें. पण वास्तविक तात्विक दृष्ट्या विचार केला असतां आत्म्याचे ठिकाणी हें स्फुरण यकित्ही उत्पन्न झालें नाही. कारण “ निष्कलं निष्क्रियं शांत ” ही श्रुति आत्मा अगदीं शांत व निष्क्रिय आहे, असें सांगत आहे. आतां जगदुत्पत्तीचा क्रम कथन करणाऱ्या कांहीं श्रुतिवाक्यांत पूर्वीं आत्मा शांत, स्फुरणरहित व एक, अद्वितीय असूनही त्याचे ठिकाणी “ एकोहं बहुस्यां ” म्हणजे मी एकाचा अनेक होईन असें स्फुरण झाल्याचें सांगितलें आहे, हें खरें. पण हें स्फुरण खरें नसून मायिक म्हणजे मिथ्या आहे. कशावरून मिथ्या ? असें ह्मणशील तर “ नेह नानास्ति किंचन ” इत्यादि उपसंहारप्रतिपाद ६ श्रुतिवचनांवरून त्याचें मिथ्यात्व सहज लक्षांत येतें. ज्याप्रमाणें स्वप्नामध्ये अविद्या व निद्रा-दोषामुळें आपणांस अनेक पदार्थांचे व अनेक व्यवहारांचें स्फुरण झाले सारखें वाटतें, पण स्वप्नस्थ पदार्थ व सर्व तऱ्हेचा तेथील व्यवहार निःशेष मिथ्या असल्यामुळें, त्याचें स्फुरणही मिथ्याच म्हटलें पाहिजे, त्याप्रमाणें चित्स्वभावात्मक मायासामर्थ्यामुळें, आत्म्याचे ठिकाणी देहाकार किंवा जगदव्यवहारात्मक हें स्फुरण झाल्याचें भासतें, पण तें मायिक असल्यामुळें मिथ्या आहे, खरें नाही. हें अजात सिद्धांताचें रहस्य लक्षांत येणें फ दुर्घट आहे. म्हणून या विषयाचा विचार आह्मी शंकासमाधानपूर्वक “ स्फूर्तिवादखंडण ” नामक अन्य प्रकरणांत विशेषेंकरून सप्रमाण वर्णन केला आहे. प्रस्तुत या ठिकाणी विषयांतर होत असल्यामुळें, या विषयाचा विचार विशेषतः करीत नाही.

तात्पर्य, जाणीव आणि नेणीव हे दोन्हीहि माव मायिक अस-  
णाऱ्या स्फुरणशक्तीचे आहेत, आत्म्याचे नाहीत व आत्म्याचे ठिकाणीहि  
ते नाहीत. मायास्वयं शबल ब्रह्माचे ठिकाणीच हें मिथ्या स्फुरण संभवते.  
व “ एकोहं बहुस्याम् ” इत्यादि श्रुतिवचनें, शबल ब्रह्माचेच ठिकाणी  
बहुत्वस्फुरण झाल्याचें सांगत असल्यामुळे, वर दिवेल्या उभय श्रुतिवच-  
नांत विरोध संभवत नाही. या मायिक म्हणजे मिथ्या स्फुरणाळाच शास्त्रांत  
जीव, ईश्वर, प्रकृति, पुरुष, कर्म, प्रयत्न वगैरे अनेक नांवांनी निरानिराळ्या  
विवक्षाभेदानें उच्चारिलें जातें. एवंच कांहीतरी विषयस्फुरण होणें हेंच  
जाणिवेचें स्वरूप होय. आत्मा जाणीवनेणिवात्मक स्फुरणाहून केवळ  
ज्ञप्तिमात्रस्वरूप असून तो त्याहून निराळा आहे. आणि तो केवळ स्मृति-  
मात्रस्वरूप आहे. स्मृति आणि विस्मृति हे स्फुरणाचें किंवा मनाचें धर्म  
असल्यामुळे ते मनाचेच ठिकाणी संभवतात, आत्म्याचे ठिकाणी ते नाहीत.  
आत्मा वृत्तिविरहित केवळ स्मृतिस्वरूप आहे, असें जें वर आम्हीं सांगि-  
तलें, त्याचें कारण तूं सूक्ष्म रीतीनें असें पहा कीं, प्रत्येक जीवाला सुषु-  
प्त्यादि कोणत्याही अवस्थेंत आपल्या असणेपणाची विस्मृति कधीही होत  
नाहीं. प्रत्येक जीवाला वृत्तीवांचून स्वतःच्या अस्तित्वाचें सामान्य स्मरण  
हें सदैव अखंड आहेच. मी अमुक वेळीं नव्हतो, असें कोणालाही वाटत  
नाहीं. या अनुभवावरून आत्मा स्मृतिस्वरूप आहे असें ठरतें. स्मृति किंवा  
ज्ञान, हा आत्म्याचा धर्म किंवा गुण आहे असें मात्र नाही. नैय्यायिक  
मात्र असें म्हणतात कीं, ज्ञान हा आत्म्याचा गुण आहे. पण तें त्यांचें  
म्हणणें सर्वथैव चुकीचें आहे. कारण धर्म किंवा गुण, हा आगमापायी अस-  
ल्यामुळे, तो कोणत्याही पदार्थाचे ठिकाणी समवायसंबंधानें राहत असतो-  
जसें—गोडी हा गुळाचा धर्म किंवा गुण नाही, तर गोडी हेंच त्याचें  
स्वरूप आहे. कारण गोडी आणि गूळ, हे दोन्ही भिन्न करून दाखवितां  
येत नाहीत. म्हणून गोडी, हा गुळाचा धर्म नाही, तर त्याचें स्वरूप आहे.  
त्याप्रमाणें आत्मा हा स्मृति किंवा ज्ञानस्वरूप आहे. ज्ञान किंवा स्मृति,  
हा त्याचा धर्म नाही. “ ज्ञानं च प्रकृतेर्गुणः ” या भगवद्ब्रह्मवचनावरून ज्ञान



हा प्रकृतीचाच गुण आहे. आत्मा निर्गुण आणि निर्धर्म असल्यामुळे स्मृति-विस्मृति, ज्ञानअज्ञान वगैरे हे सर्व धर्म वृत्तीचे आहेत, आत्म्याचे नाहीत.

असो. प्रस्तुत आपला मार्गळ आत्मसाक्षात्कारासंबंधाने चालू विषयांतील मुद्दा इतकाच की, बाह्य कोणत्याही विषयाची जाणीव, आणि आपल्या असणेपणाची म्हणजे 'अस्मिता' या रूपाने असणारी जाणीव, हे दोन्हीही जाणीवभाव निःशेष लीन झाल्यावांचून वृत्ति आत्माकार झाली असें म्हणतां येणार नाही. म्हणून त्या वृत्तींतील जाणिवनेणविभाव संपून वृत्ति आत्माकार होणे यालाच आत्मसाक्षात्कार असें म्हणतात. आपलेपणाची जाणीव कायम ठेवून जो कोणी आत्मा जाणवयास जाईल, त्यास आत्मा कधीहि ज्ञेय होणार नाही. कारण अस्मितारूपाने असणाऱ्या जाणिवेलाच सूक्ष्म अहंकार असें म्हणतात. तो जिवंत आहे तेथपर्यंत आत्मसाक्षात्कार होणार कसा ? " अहंभाव ज्या मानसीचा विरेना त्या ज्ञान कल्पांतकाळीं कळेना ॥ " असें समर्थांचे म्हणणे आहे. कोणतीही सोपाधिक जाणीव हेच जीवाचे स्वरूप होय. आणि वृत्तिरहित असणारी निरुपाधिक सामान्य जाणीव, हे परमात्म्याचे स्वरूप होय. तेव्हां जीवाचा जिवंतपणा निःशेष बांधित झाल्यावांचून त्यास परमात्मभाव प्राप्त होत नाही, हे उघड आहे. म्हणून आत्मा जाणण्याची जाणिव ह्मणजे इच्छा जो कोणी सोडील. त्यालाच तो प्राप्त होईल. कारण जो जाणणारा तेच त्याचे स्वरूप जर आहे, तर मग त्याला जाणण्याची इच्छा ठेवण्यांत मतलब काय ? याविषयी नाथांनीं एका पदांत असें म्हटलें आहे की, " ज्याचा तो जाणे ज्याचा तो जाणे ॥ जाणीव निमाली त्यासीच बाणे ॥ ज्याचा तो० ॥ जनीं जनार्दन जाणुनि वागे ॥ त्यासि पदोपदीं समाधी लागे ॥ ज्याचा तो जाणे० ॥ ( याचा अर्थ ज्याचा त्यांनींच जाणावा. ) तुकोबांचेही ह्मणणे असेच आहे की, " जाणिव ही कळा हरपोनि गेली ॥ मी माझी विराली आत्मरूपी ॥ " याप्रमाणे रंगनाथ स्वामिंचेही ह्मणणे असें की, श्लोकः—

“ जाणोनि तत्त्व मग जाणिवभाव नाही ।

स्वानंद तत्त्व सकळांसिहि मुक्ति पाही ॥ राहोऽथवा तनु पडो  
समता जयाला । अद्वैतबोधपदनिश्चय पूर्ण झाला ॥ १ ॥

अर्थ—आत्मतत्त्व जाणल्यावर मग जाणीवभाव राहत नाही. कारण, आत्म्याचे ठिकाणी दुसरी ज्ञेयवस्तुच जर उत्पन्न झाली नाही, तर मग तिची जाणीव तरी कोठून शिलक असणार ? ह्मणून आत्मैकत्वज्ञानानंतर कल्पित अज्ञाननिवृत्तीबरोबरच ज्ञेय वस्तूचें ज्ञानही निवृत्त होतें. ज्ञान व अज्ञान निवृत्त झालें असतां तो तत्त्ववेत्ता सर्वत्र एक स्वानंदतत्त्वच पाहत असल्यामुळे, त्याला बद्ध मुक्त कोणाच दिसत नाही. अद्वैतबोधरूप जें पद ह्मणजे स्थल किंवा ब्रह्म, तेंच आपण आहों. देह आपण नाही. असा ज्याचा पूर्ण निश्चय झाला, त्याचा देह लोकदृष्ट्या पडो अथवा कोठेही राहो, त्याच्या समतेला कधीही बाध येत नाही. यांच्या बोलण्यांतील दुसरा भावार्थ असा कीं, स्वात्मतत्त्वाला जाणल्यानंतर ती असितारूप जाणीव नाहीशी करावी. कारण तत्त्वाला जाणल्यावांचून जर अगोदर निःशेष वृत्तीचा लय करील तर त्याला पाषाणता प्राप्त होईल.

शंका—शिष्यः—आपल्या बोलण्यांतील एकंदर अभिप्राय, वृत्तिविशिष्ट सोपाधिक जाणीवनेणीव संपल्यावांचून आत्मसाक्षात्कार होत नाही, हा साधारण माझ्या लक्षांत आला. पण एकांतांत समाधीचा अभ्यास करते समयी मला अशी एक अडचण प्राप्त होते कीं, सर्व जाणीव नाहीशी करावी तर स्वात्मस्वरूपाची नेणीव शिलक राहते. व निद्रारूप नेणीव नाहीशी करावी तर अहंस्फूर्तिरूप म्हणजे असितारूप सूक्ष्म जाणीव शिलक राहते. मिळून दोहोतून कोणती तरी एक वृत्ति शिलक राहतेच. त्यामुळे या दोहोच्या कचाट्यांतून सुटणें मला फारच दुर्घट वाटतें. तेव्हां या जाणीवनेणीवेच्या कोड्यांतून सुटण्यास कोणती युक्ति करावी, हें मला कृपा करून सांगा।

गुरुः—याचें उत्तर, मी काय बोलतो हें ऐक. कोणतेंही ध्येय युक्ती वांचून साध्य होत नाही, येवढें खरें. तुला या कोड्यांतून सुटण्याची युक्ति माहित नाही, म्हणून तूं त्यांत गुंतून राहतोस. याबद्दल मुकुंदराजांचेंही ह्मणणें असेच आहे कीं,



सांझं पाहशी तव तेचि स्फूर्तिं ॥ करूं पाहशी तव तेचि वृत्ति ॥

चित्तूं पाहशी तव तेचि चित्त ॥ मी म्हणतां अहंकार होत ॥

उगाचि असतां स्वस्थता स्फुरे ॥

याप्रमाणें तूं धरसोडीची कोणतीही क्रिया करूं गेलास तरी त्या क्रियेच्या रूपानें ज्ञानाज्ञानात्मक कोणती तरी एक वृत्ति शिलक राहणारच. ह्मणून या दोहींच्याही कचाट्यांतून सुटण्यास काय करावें याविषयी आचार्य ह्मणतात, युक्ति एवढीच कीं,

लयविक्षेपयोः संधौ मनस्तत्र निरामिषम् ॥

स संधिः साधितो येन स मुक्तो नात्र संशयः ॥

या जाणीवनेणिवेचा त्याग करण्याच्या भानगडीत न पडतां या दोहोंच्या मध्य संधीत मनानें बुडी देऊन राहिलें असतां आपोआपच त्यांचा त्याग होतो. ह्मणजे लय आणि विक्षेप यांचा जो मध्य संधि, तो ज्यानें साधला तो या कोड्यांतून सुटला. कारण मनाला तेथें चिंतन करण्याला कांहींएक आमिष सांपडत नाही. म्हणून दोहोंच्या मध्य संधीत बुडी देऊन रहावें हें उत्तम. निद्रा येण्याच्या अगोदर आणि जागृति संपत आली असतां, या दोहोंच्या मध्यें जी एक अनिर्वाच्य अवस्था आहे, तिला मध्य संधी किंवा परमात्मा, ब्रह्म वगैरे म्हटलें जातें. त्या मध्य संधीचीच तूं निरंतर भावना कर, ह्मणजे सर्व संकटांतून मुक्त होशील. शिष्या ! आता तो मध्य संधी कसा आहे म्हणशील तर मुकुंदराज म्हणतात,

जाणिवा नेणिवा । दोही विरहित भावां ॥

दोही बीजां ओलावा । विस्तारिता तो ॥

जाणीव आणि नेणीव, या दोन्हीही बीजांना अधिष्ठानभूत असणारें जें ज्ञान, तें त्याहून निरालेंच आहे. त्या सामान्य ज्ञाशीलाच मध्य संधी असें ह्मणतात. अरे ! वास्तविक तत्त्वदृष्ट्या पाहिलें असतां ज्ञान आणि अज्ञान ह्या नुसत्या मिथ्या कल्पना किंवा वलगना आहेत, यापलिकडे कांहीं नाही. त्या जर या मध्य संधिरूप आत्म्याच्या आश्रयावर, त्याला न कळत छायेप्रमाणें राहत असतील तर राहिनात बापड्या; त्यांपासून आत्म्याची काय

हानि होणार आहे ! यांच्याकडे लक्ष न देतां या दोही द्वंद्वांच्या मध्ये त्यांना आश्रयभूत आपण आनंदरूप निरामय आहोंत, असें समजलें म्हणजे झालें. येथे कांही सोडावयाचें व धरावयाचेंही नाही. मात्र प्रथमतः वृत्ति एकदा अंतर्मुख करून वस्तुस्थिति जशी आहे तशी ओळखली ह्मणजे झालें. मध्य संधीची एकदा ओळख होऊन त्या आनंदांत राहण्याची निरंतर सवय झाली ह्मणजे जाणीव आणि नेणीव, या वृत्ति आपोआप नाहीशा होतात. मूळच्याच त्या नाहीत, पण आहेत असें पत्करल्यामुळे, ' नाहीशा होतात.' असें म्हणावें लागतें. याविषयी आचार्य सदाचारांत असें म्हणतात कीं,

ज्ञानाज्ञानविलासोऽयं ज्ञानाज्ञाने न पश्यति ॥

ज्ञानाज्ञाने परित्यज्य ज्ञानमेवावशिष्यते ॥

अर्थः—ज्ञान आणि अज्ञान, हा केवळ परमात्म्याच्या मायास्वरूप चिच्छक्तीचाच विलास आहे. त्याच्या स्वरूपाहून तो निराळा नाही. सूर्याला उजेड आणि अंधकार या दोहोंचीही जशी ओळख नसते, त्याप्रमाणें परमात्म्याला ज्ञान आणि अज्ञान या दोहोंचीही ओळख नाही. कारण ही जाणीव आणि नेणीव मिथ्या ( म्हणजे कल्पित ) असल्यामुळे त्याचे ठिकाणी नाहीतच. मग तो त्यांस कसे जाणेल ! म्हणून कल्पित असणाऱ्या ज्ञानाज्ञानांचा त्याग म्हणजे मिथ्यात्वनिश्चय करून खाली जें केवळ निरामय सामान्य ज्ञान राहतें, तोच मध्य संधि व तेंच आपलें स्वरूप आहे असें जाण.

ज्ञेयवस्तुपरित्यागाज्ज्ञानं तिष्ठति केवलम् ॥

त्रिपुटिक्षीणतामेति ब्रह्म निर्वाणमृच्छति ॥

अर्थः—मिथ्या पत्करलेल्या ज्ञेय वस्तूचा परित्याग झाला असतां ज्ञेयसापेक्ष असणारें वृत्तिजन्य ज्ञान न राहतां खाली केवळ निरपेक्ष ज्ञानच अवशिष्ट राहतें. ज्ञेय वस्तूचें स्वप्नवत् मिथ्यात्व एकदा लक्षांत आलें कीं, ज्ञाता, ज्ञान आणि ज्ञेय, ही त्रिपुटी आपोआपच पळ काढते. त्रिपुटी मावळल्यावर खाली काय राहतें, हें तुझे तूच जाण. अरे ! ज्ञेय वस्तूच्या कल्पनेमुळे जें ज्ञान झालें असतें, तें ज्ञेय वस्तूची कल्पना सोडल्याबरोबरच



बाधित होतें. म्हणून त्या ज्ञानास मिथ्या ज्ञान असें म्हणावें लागतें. पण वास्तविक ज्ञानांत कांहीं सत्य व मिथ्या अशी दोन प्रकारची जाति नाहीं. ज्ञान तेथून एकच अखंडरूप आहे. फक्त काल्पनिक ज्ञेयवस्तूच्या भेदांमुळे ज्ञानांतही भेद झाल्यासारखें वाटतें. पण तो भेद खरा नाही. तो भेद ज्ञेय वस्तूची कल्पना सोडली की, आपोआप मावळतो. यांत फक्त कल्पनाच मावळते, ज्ञान मावळत नाही, येवढें बर्म लक्षांत ठेविलें ह्मणजे झालें. नवे ईश्वर आणि ब्रम्ह, यांच्या 'ज्ञ' स्वरूपांत ह्मणजे ज्ञानांत वास्तविक भेद नाही. पण विद्या आणि अविद्या या सोपाधिक कल्पनेमुळे, यांच्या स्वरूपांत भेद मानला जातो. जसें आकाशांतील सूर्य एक असून खालीं भरूड ठेविलेल्या अनेक प्रकारच्या जलपात्रांत प्रतिबिंबरूपानें एकाचे अनेक सूर्य झाल्याचें मासतें, त्यांत बिंब सत्य व प्रतिबिंब मिथ्या, असले सत्यमिथ्या व्यवहार मानला जातो. त्याप्रमाणें अनेक जीवांचे व परमात्म्याचें स्वरूपभूत सामान्य ज्ञान एकच असून ज्ञेय पदार्थांच्या अनेक भेदांमुळे ज्ञानांतही भेद झाल्यासारखा वाटतो. त्यामुळे सोपाधिक ज्ञान मिथ्या व निरुपाधिक ज्ञान सत्य असें ह्मणावें लागतें. वास्तविक जीव आणि परमात्मा यांच्या चित्स्वरूपात्मक जाणिवेंत भेद नाही. म्हणून ज्ञान हेंच आपलें स्वरूप असल्यामुळे तात्त्विक दृष्ट्या जाणिवेचा त्यागही करतां येणें शक्य नाही. कारण हा त्याग म्हणजे आत्मत्यागच होणार. म्हणून त्याग फक्त नेणिवेचा म्हणजे अज्ञानाचाच करावयास सांगितला आहे. आतां हा त्याग तरी हातांतील एखाद्या पदार्थाच्या त्यागाप्रमाणें नाही. तर अज्ञानाचा त्याग म्हणजे, फक्त त्याच्या अस्तित्वाचा विचार करणें एवढेंच. वास्तविक मिथ्या वस्तूचा त्याग संभवत नाही. स्वस्वरूपाचा विचार करणें हाच अज्ञानाचा व तत्तत्संबंधाचा खरा त्याग होय. तात्पर्य, विचारानें एकदा ज्ञानमय स्वरूपाची दृष्टि उभारली की, आत्मव्यतिरिक्त दुसरा ज्ञेय पदार्थच उपलब्ध होत नसल्यामुळे, तत्संबंधानें असणारी जाणीवनेणीव तरी शिळक असणार कोठून ? तेव्हा नसणाऱ्या वस्तूची निवृत्ति करित बसण्यांत फल तें काय असणार ?

एवंच, पुन्हा या पारमार्थिक दृष्टीच्या विचारावरच यावे लागते. त्यावांचून खरे समाधान नाही. असो. पण हा अन्वयबोधाचा विचार तत्वसाक्षात्कार झाल्यानंतरचा आहे. प्रस्तुत त्याचा उपयोग होईलसे दिसत नाही. म्हणून प्रस्तुत व्यतिरेक दृष्टीने आत्मसाक्षात्काराला प्रतिबंधक ज्या गोष्टी असतील त्यांचाच विचार आपण करू.

आत्मसाक्षात्कार व त्याचे साधन निःसंकल्प होणे,

याविषयी युक्तिप्रदर्शनविचार

हे शिष्या ! पूर्वी तुला जाणीव आणि नेणीव यांचा जो मध्यसंधि तेच आपले स्वरूप आहे असे सांगितले. पण त्या मध्यसंधीची पूर्ण अवगति होण्याकरितां प्रथमतः मन अगदी निःसंकल्प करण्याचा, एकांतांत बसून पुष्कळ वर्षेपर्यंत सारखा अभ्यास केला पाहिजे व निःसंकल्पतेचा अभ्यास करतां करतांच स्वस्वरूपाचाही विचार केला पाहिजे. असो. आतां निःसंकल्पता व साक्षात्कार या दोहींची युक्ति तुला सांगतो, ऐक. मन हे अनिवार आणि चंचल असल्यामुळे निश्चल होणे फारच दुर्घट आहे. मनाला कांहीं तरी चिंतनीय विषय असल्यावांचून ते जिवंत राहत नाही. मनाला कांहींएक विषय न द्यावा तर ते अज्ञानसमुद्रांत बुडी देऊन लपून राहतें. ते चित्समुद्रांत जर लपून राहतें तर हरकत नव्हती; पण त्याला चित्समुद्र कोठे व कसा आहे, हे मुळीच माहीत नाही. त्याला फक्त स्वतः ज्या अविद्या माउलीपासून आपण उत्पन्न झालों त्या सुषुप्तीरूप अविद्येचीच पूर्ण ओळख असल्यामुळे ते निर्विषय झालें कीं, तेथेंच दहून राहातें. म्हणून मनाचा लय न होऊं देतां, त्यास मध्यसंधिरूप चित्समुद्राची प्रथमतः ओळख करून देऊन त्यांतच त्याला तन्मय केले पाहिजे. निर्विकल्प समाधिकालीं मन अज्ञानांत लीन न होऊं देण्याकरितां व त्याने आत्मसाक्षात्कार घेण्याकरतां जिवंत रहावे याकरतां, त्याला कांहीं तरी विषय तर दिलाच पाहिजे. पण तो कोणता विषय द्यावा, याविषयी समर्थानीं एक युक्ति सांगितली आहे. ती अशी,

सदा निर्विकल्पासि कल्पीत जावें, विवर्के सदा स्वस्वरूपीं भरावें॥



समर्थ म्हणतात, मना ! तुला कांहीं तरी कल्पना केल्यावांचून जर जिवंत राहतां येत नसेल तर मी सांगतो असें कर. तूं सदोदित निर्विकल्प निराकार वस्तूचीच कल्पना करीत जा. देहादि मिथ्या विषयांची कल्पना करीत जाऊं नकोस. असद्विषयाच्या कल्पनेमुळेच तुला दुःख होतें, म्हणून निर्विकल्प शब्दाचा जो लक्ष्यार्थ, तेंच मना ! तुझें तात्त्विक स्वरूप आहे, असें तूं जाणून, त्या आनंदरूप स्वस्वरूपाचे ठिकाणींच तूं रममाण हो. ह्मणजे तू अखंड सुखरूप होशील. याप्रमाणें समर्थानीं मनाला सदोदित निर्विकल्पाचीच कल्पना करण्याचा अभ्यास करावयास जें सांगितलें आहे, यांतील हेतु असा कीं, मनाचा अज्ञानांत लय न होण्याकरितां त्याला जिवंत राहण्यापुरता कांहीं तरी विषय दिल्यासारखें करून युक्तीनें त्याची स्वस्वरूपाचे ठिकाणींच निश्चलता व्हावी येवढाच यांतील हेतु आहे.

शिष्या ! सदोदित निर्विकल्पाची कल्पना करीत असावी, हें तर उत्तम, पण ती कल्पित केलेली निर्विकल्पतामात्र आपलें स्वरूप नाही. तर त्याचे आपण द्रष्टे असून, त्या निर्विकल्पतेहून निराळे आहों, हें रहस्य लक्षांत घेव. नाहीतर, वृत्तीला स्वस्वरूपनिर्विकल्पतेचा बोध न होतां, ती शून्यवत् झुतब्ध होऊन राहील. अरे ! जें जें द्रष्ट्याच्या सन्मुख येतें, किंवा जेवढें ह्मणून कल्पनेंत येतें, तें सर्व क्षेत्राचेंच स्वरूप आहे. असें भगवंतांनीं, क्षेत्रक्षेत्रज्ञविभाग करते वेळीं सांगितलें आहे. यावरून कल्पनेंत आलेलें निर्विकल्पत्व क्षेत्रांतच गणिलें जात असल्यामुळे, त्या क्षेत्राहून क्षेत्रज्ञ आपण उपद्रष्टृत्वानें निराळेच आहों. “क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि” या स्मृतीवरून क्षेत्रज्ञ परमात्मा मीच आहे, हा भाव चित्तांत उतरला पाहिजे.

शि०-शंकाः—आपण चित्तस्थैर्यार्थ निर्विकल्पाची कल्पना करण्याचा अभ्यास करावयास सांगतां ही गोष्ट खरी. पण निर्विकल्पवस्तूची कल्पना कशी करितां येणार ? कारण सगुणनिर्गुणाचा किंवा सविकल्पनिर्विकल्पाचा भाव परस्पर अत्यंत विरोधी आहे. तेव्हां निर्विकल्प ब्रह्माची उपासना होणार कशी ? हें कृपा करून सांगा.

गुरुः— अरे, ज्या वस्तूची जशी स्वरूपस्थिति असेल, तशीच त्याची

भवना करावी. निर्विकल्प वस्तूला रूप नाही, जाति नाही, तेथे गुण नाही, त्या ठिकाणी कसलीही कल्पना नाही, त्याला आकार नाही, ते शून्य नसून शून्यासारखे व चिद्रूप असून जडासारखे आहे व सद्रूप किंवा भावरूप असून कांही नाही सारखे ते आहे. अशा तऱ्हेची त्यासंबंधी भावना करणे, हीच ज्याची उपासना होय. किंवा हीच निर्विकल्पाची कल्पना असे म्हणतात.

शंका—अहो, पण अशा भावनेच्या रूपाने कल्पना ही अवशिष्ट राहतेच. अंत मनाची निःसंकल्पता कोठे होते ?

उत्तर—अरे ! अशा भावनेला सविकल्पता म्हणत नाहीत. ज्या भावनेमुळे निर्विकल्पतेची सिद्धि होते, त्या भावनेस निर्विकल्प कल्पनाच म्हणतात. व ही भावना, स्वरूपबोधाला हेतु असल्यामुळे, प्रथमतः ही झिलक राहण्याची अवश्य जरूरी आहे. ही भावना प्रथम नसेल तर प्रमेय चैतन्यगत अज्ञानावरणाचा भंग न होता, वृत्ति स्वरूपबोधावांचून तात्काळ अज्ञानांत लीन होईल. मग पाषाणांत किंवा सुषुप्तीत आणि समाधीत कांहीच अंतर राहणार नाही. म्हणून स्वात्मसाक्षात्कार होण्याला अशा निर्विकल्प भावनेच्या रूपाने किंवा अस्मितारूपाने वृत्तिस्फुरणाची अपेक्षा लागते. यालाच संप्रज्ञात समाधि असे म्हणतात. स्वरूपबोधांती हा संप्रज्ञात समाधीचाच परिणाम असंप्रज्ञात निर्विकल्प समाधिरूपाने होऊन अचिदानंदमय वृत्ति आपोआप होते. म्हणून प्रथम निर्गुण उपासनेची किंवा निर्विकल्पतेच्या भावनेची अपेक्षा आहे, हे सिद्ध झाले. आतां आत्मसाक्षात्कार करून घेण्याची युक्ति आणि विचार थोडक्यांत सांगतो ऐक.

“मनसा मन आलोक्य स्वयमात्मा प्रकाशते” ( सदाचार )

आचार्य म्हणतात, मनाने बाह्य विषयाकडे न पाहतां मनानेच मनाकडे उलट पाहवे. असे केले असतां मन एकदम निःसंकल्प होऊन त्या मनांत आत्मा स्वतःच प्रकाशित होतो. यामुळे त्याला जाणण्याची मानसिक नवीन कांही एक क्रिया करावी लागत नाही. कारण मनाने मनाकडे पाहतांना विचारदृष्ट्या मन हा काय पदार्थ आहे असे पाहू गेले असतां, मन केवळ चिदात्मस्वरूप आहे, असे लक्षांत येते. मन जड आहे, चंचल आहे, ते



आत्म्याहून निराळें आहे वगैरे जी भाषा शास्त्रांत येत असते, ती व्यावहारिक दृष्ट्या किंवा अध्यारोपदृष्ट्या येत असते, तात्त्विक दृष्ट्या मन आणि आत्मा, मूर्य आणि त्याची प्रभा यांप्रमाणें निराळें नाहीत. म्हणून मनानेंच मनाकडे पाहिलें असतां, मनाला आपलें स्वरूप निराकार चिदात्माच आहे, असें कळतें. ज्याप्रमाणें भिंतीवर असणाऱ्या चित्रांना भिंतीचा साक्षात्कार किंवा भेटी घेण्याची इच्छा झाल्यास त्यांची वाढ विषयाकडे असणारी दृष्टि फक्त उफराटी अंतर्मुख करण्यावांचून त्यांना दुसरी कांहीं एक क्रिया करावयास नको. कारण भित आणि चित्रें यांत यत्किंचित अंतर नसल्यामुळें चित्रांना भित नित्यप्राप्तच आहे. त्याप्रमाणें मनानें व त्याला उपादानरूप असणाऱ्या आत्म्याचें यत्किंचित्ही अंतर नसल्यामुळें, आत्मप्राप्ति होण्यास फक्त अंतर्मुख दृष्टि करून आत्मैक्य-विमर्शन करणें एवढेंच साधन करावें लागतें. कारण स्वतःचा आत्मा स्वतःच नित्यप्राप्तच असतो. पण कल्पित भ्रमामुळें तो अप्राप्तसा वाटतो, म्हणून भ्रमानिवृत्त्यर्थे चित्तस्वास्थ्य करून आत्मैक्यतेचा विचार करणें एवढेंच मुख्य साधन शास्त्रसिद्धांतांत ठरलें आहे. असो. हा एक प्रकारें विचार आहे. याविषयी पुन्हां आणखी असा विचार कर कीं, “येन वा पश्यति न वा श्रुणोति येन वा गंधानाजिघ्रति ” या केनश्रुतीवरून ज्या ज्ञानानें हा पाहतो, ऐकतो, वास घेतो, वगैरे सर्व इंद्रियांच्या क्रिया ज्या ज्ञानामुळें व ज्या अधिष्ठानावर करतो, तें ज्ञान आपलें स्वरूप आहे, असें जाण.

संकल्पसाक्षि यज्ज्ञानं सर्वलोकैकजीवनम् ।

तदस्मीति च यो वेद स मुक्तो नात्र संशयः ॥

तसेंच आचार्य म्हणतात, सर्वसंकल्प ज्या ज्ञानानें समजले जातात व सर्व लोकांचे सर्व तऱ्हेचे व्यवहार ज्या सामान्य ज्ञानाच्या आश्रयावर होतात, तें निरुपाधिक ज्ञान प्रत्यक्ष मीच आहे, असें जो समजला, तो सुटलेलाच आहे, यांत संशय नाही. या बोलण्यांतली अभिप्राय असा कीं, घटादि सर्व पदार्थांना प्रकाशित करणाऱ्या वृत्तीसहित चिदाभासालाहि में

प्रकाशित करितें, तें ज्ञान वृत्ति व चिदाभास याहून सामान्यत्वे अधिष्ठान-  
रूपानें निराळें आहे. तें नेहमीं शून्यासारखें असून शून्यालाही प्रकाशित  
करतें. तें काहीं नाहीं अशा स्वरूपासारखें असतें, म्हणून तें फार युक्ती-  
नेच जाणावें लागतें. “ सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चांतिके च तत् ॥ ”  
यांवरून तें जगांत जेवढे सूक्ष्म पदार्थ असतील त्या सर्वांहून म्हणजे आका-  
शाहून देखील फारच सूक्ष्म आहे. आकाशांत व या चिदाकाशांत इतकाच  
फरक आहे कीं, हें आकाश शून्य, जड व पोकळ असून उत्पन्न झालें  
आहे. व आत्मरूप चिदाकाश, चेतन, घनदाट, व अज म्हणजे उत्पन्न न  
होणारें, अनादि असें आहे. इतका चिदाकाश व महाकाश यांत फरक  
आहे. फक्त निर्विकल्पत्व आणि व्यापकत्व या दोन विषयांतच उभयतांचें  
साम्य आहे. म्हणून तें फारच सूक्ष्म असल्यामुळें व ‘ यो बुद्धेः परतस्तु सः ’  
म्हणजे बुद्धीच्याही तें पलीकडे असल्यामुळें, अविचारवती बुद्धीला अत्यंत  
दुर्विज्ञेय असें झालें आहे. व आपल्या बुद्धीचा आत्माच तें स्वरूप अस-  
ल्यामुळें, अत्यंत जवळ आहे, व तें अविचारानें बुद्धीला समजत नसल्या-  
मुळें अत्यंत दूरही आहे, असें “ दूरात्सुदूरे तादिहांतिके च ” या  
मुंडक श्रुतीनें सांगितलें आहे. असो, तात्पर्य, अशा विचारानें व युक्तीं  
स्वरूप जाणून स्वरूपमय किंवा ब्रह्ममय होणें, यालाच आत्मसाक्षात्कार  
म्हणतात. शिष्या ! याप्रमाणें तुला येथपर्यंत श्रुतिरहस्य आणि स्वानुभव-  
रहस्य संक्षेपतः सांगितलें आहे, याचा तूं निरंतर एकांतांत बसून पूर्ण  
विचार कर, आणि अभ्यास करीत जा. येथपर्यंत आम्ही या चालू प्रक-  
रणाचा पूर्वार्ध संपवून यांतली मुख्य अवशिष्ट राहिलेल्या विषयाचा विचार  
होण्याकरितां पुढें उत्तरार्धास आरंभ करीत आहों.

इति आत्मसाक्षात्कारप्रकरणपूर्वार्धसमाप्तिः ॥





॥ अथ आत्मसाक्षात्कारविचार उत्तरार्धप्रारंभः ॥

आत्म्याच्या साक्षात् ज्ञानाविषयी आणि त्याच्या दुर्ज्ञेयत्वाविषयी  
पुन्हांस प्रमाण शंकासमाधानपूर्वक  
श्रुतिवाक्यविरोधपरिहारविचारप्रारंभः

शंकाः—शिष्य ह्मणतोः—गुरुमहाराज ! आपण इतका वेळ पूर्वा-  
र्धांत केलेल्या अप्रतिम व्याख्यानावरून माझे समाधान होऊन माझ्या  
अवांतर सर्व शंका नष्ट झाल्या. पण माझी पूर्वाची मुख्य जी शंका होती, ती  
तशीच अवशिष्ट राहिली आहे. तिचा उलगडा यांत बिलकुल झाला नाही,  
असे वाटते. ह्मणून मी आपणांस पुन्हा असे विचारितो की, आत्मा बुद्धीने  
जाणण्याला योग्य आहे का अयोग्य आहे ? आपण मागील व्याख्यानांत  
कित्येक ठिकाणी “ सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं ” वगैरे वाक्यांनी आत्मा दुर्वि-  
ज्ञेय आहे, तो सूक्ष्म, अपरोक्ष, आणि निर्विषय असल्यामुळे बुद्धीला त्याचे  
साक्षात् ज्ञान होणे शक्य नाही, असे सांगितले. व पुन्हा कांही ठिकाणी  
सूक्ष्म बुद्धीला जाणतां येतो, किंवा विचाराने जाणतां येतो, असेही  
सांगतां. तेव्हां आपले सांगणे ठिकठिकाणी विरुद्ध अर्थाचे होत अस-  
ल्यामुळे पूर्वाची माझी जी शंका होती ती निवृत्त न होतां उलट तिला  
आणखी पुष्टिकरणच प्राप्त झाल्यासारखे झाले. तेव्हां आत्म्याच्या ज्ञेयत्व-  
अज्ञेयत्व विषयासंबंधाने माझ्या मनाची मळमळ अझून निःशेष गेली  
नाही. आणि याविषयी आपण सांगितल्याप्रमाणेच श्रुतिवाक्यांतही पर-  
स्पर अर्थविरोध दिसत असल्यामुळे. आत्मा बुद्धीला साक्षात विषय करून  
जाणतां येतो किंवा नाही याविषयी माझा एक निश्चय होत नाही. आतां  
याविषयी श्रुतिवाक्यांचा परस्पर विरोध कसा ? असे आपण ह्मणाल तर  
ती श्रुतिवचने प्रत्यक्षच मी आपणांस अर्थासह सांगतो, ही एका.

“ नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ”  
या ठिकाणी ‘ न मेधया ’ ह्मणजे बुद्धीनेही हा आत्मा लभ्य होत नाही  
अशी वरील श्रुतींत प्रत्यक्ष पद आहेत. आतां ही श्रुति जर खरी ह्मणावी

तर याच्या विरुद्ध अर्थाने दुसरी श्रुति असें ह्मणते कीं, “ दृश्यते त्वग्रया बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः ” ह्मणजे सूक्ष्मदर्शी पुरुषाकडून सूक्ष्म बुद्धीने आत्मा जाणला जातो. तेव्हां या द्विधा श्रुतिवाक्यांत खरें कोणतें समजावें ? याचप्रमाणें,

“ यतो वाचो नि० अप्राप्य मनसा सह ” ॥ “ यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो मतं ” ॥ “ न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा ” ॥ “ यद्वाचानभ्युदितं येन वागभ्युद्यते ” ॥ “ अरे येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात् ” ॥

या सर्व श्रुतींचें ह्मणणें असें कीं, परमात्मा, मनाला, वाणीला, चित्ताला वगैरे कोणत्याही इंद्रियाला गोचर होत नाही, किंवा त्याचा अनुभव घेतां येणें शक्य नाही. वाणी, मन वगैरे सर्व ज्यापासून परावृत्त होतात, तो तपानें, जपानें, कर्मानें, प्रवचनानें, श्रवणानें, बुद्धिमत्तेनें, अथवा कोणत्याही क्रियेनें अथवा कोणत्याही उपायानें प्राप्त होणार नाही. अथवा तो जाणतां येणार नाही, असा या श्रुतींचा अभिप्राय आहे. आतां या अर्थाच्या विरुद्ध दुसऱ्या श्रुति पुन्हा असें ह्मणतात कीं,

“ मनसैवेदमाप्तव्यं ” “ एषोणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः ” ॥  
“ आत्मा वाऽरे दृष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः ” ॥  
( स्मृतिरपि ) “ बुद्धिग्राह्यमतींद्रियं ”

इत्यादि श्रुति ह्मणतात, आत्मा जाणण्याला योग्य असल्यामुळे तो प्राप्त करून घ्यावा वगैरे. याविषयीं भारतीतीर्थांचेही म्हणणें असें आहे कीं

“ स्वप्रकाशोऽपि साक्षेऽधीवृत्त्या व्याप्यतेऽन्यवत् ” ॥

म्हणजे हा साक्षी स्वप्रकाश जरी आहे, तरी घटादिकांप्रमाणेंच बुद्धिवृत्तीनें तो व्यापला जातो. म्ह० जाणला जातो. फार तर. काय, पण हा आत्मा गुरु व शास्त्र इत्यादिकांनीं उच्चारिलेल्या तत्त्वमस्यादि महावाक्यांच्या शब्दश्रवणावरूनही जाणला जातो. कारण “ शब्दशक्तेरचित्यत्वाच्छाब्दादेवापरोक्षधीः ॥ सुषुप्तः पुरुषो यद्वच्छब्दैर्नैवानुबुध्यते ॥ ” असें आचार्यांनीं सांगितल्यावरून शब्दामध्येही आत्म्याचें



अपरोक्ष ज्ञान करून देण्याची अर्चित्य शक्ति आहे. मग बुध्यादिकांकडून आत्मा जाणला जातो, यांत आश्चर्य तें काय ? तसेंच “ तमेव विदित्वा मृत्युमत्येति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय ॥ ” “ नाहि ज्ञानेन सदृशं ” ‘ ज्ञानादेव तु कैवल्यं ’ इत्यादि श्रुतिस्मृति आत्मज्ञानाची प्रशंसा करीत असल्यावरून आत्मा बुध्यादिकांकडून ज्ञेयकोटींत येतो असे स्पष्ट दिसते. म्हणून आत्मासाक्षात्कार बुद्धीला, मनाला व चित्तालाही होतो, व शब्दावरूनही तो जाणतां येतो, असेही वरील वचनें सांगत आहेत. तेव्हां आत्मज्ञानाचा निषेध करणारी श्रुतिस्मृतिवचनें खरीं समजावीं, का आत्म्याचें ज्ञेयत्व प्रतिपादन करणारीं हीं दुसरीं वाक्ये खरीं समजावीत, याविषयी मला मोठा मोह उत्पन्न होत आहे. दुसरे असें कीं, वरील श्रुतिस्मृतींवरून, अथवा प्रत्यक्ष व अनुमानादि षड्विध प्रमाणेंकरून, आत्मा बुध्यादिकांना जाणतां येतो असें जर म्हणावें, तर

प्रमाता च प्रमाणं च प्रमेयं प्रामितिस्तथा ॥

तस्य भासाऽवभासेत मानं ज्ञानाय तस्य किम् ॥

या आचार्यांच्या उक्तीवरून प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय व प्रामिति या शब्दांचा जो एकदम प्रकाशित करितो, त्यालाच उलट हे प्रमात्रादि कसे प्रकाशित करूं शकतील ? अहो ! “ अप्रमेयमनादि च ” या श्रुतीवरून आत्मा हा अप्रमेय जर आहे, तर त्याचें प्रमाण किंवा मोजमाप षड्विध-प्रमाणांपैकी कोणत्याही प्रमाणानें करितां येणें शक्य नाही. म्हणून तो सर्व प्रकारें दुर्विज्ञेयच असल्यामुळे, त्याचें ज्ञान होणें असंभाव्य दिसते. आतां यावर तुम्ही आणखी कदाचित असें हणाल कीं, बुद्धीला आत्मा प्रत्यक्ष जरी जाणतां येत नाही, तरी मुख्या, लक्षणा व गौणी या तीन प्रकारच्या शब्दवृत्तीवरून त्याचें ज्ञान संभवतें. पण माझे ह्मणणें, या त्रिविध वृत्ति तर ज्या पदार्थाचे ठिकाणीं रूप, जाति, व शुक्लादि गुण असतील, त्याच ठिकाणीं या वृत्ति ( ह्य० संकेत ) लागू होतात. येथें आत्म्याला तर रूप नाही, जाति नाही, गुण नाही. कारण तो निर्गुण, निराकार असल्यामुळे, या त्रिविध वृत्तींचा प्रवेश त्याचे ठिकाणीं होत

नाहीं. या वृत्ति निर्देश करण्याला योग्य असणाऱ्या वस्तूचेच ठिकाणी लागू होतात. आत्मा तर अनिर्देश्य आणि सत् व असत् या सर्वांहून पलीकडे आहे. मग त्या ठिकाणी या त्रिविध वृत्तींचा प्रवेश कसा संभवणार !

आतां यापैकी, भागत्यागलक्षणा वृत्तीने आत्म्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान बुद्धीला संभवते, असें कदाचित आपलें ह्मणणें असेल, तर तेंही व्यर्थ आहे. कारण भागत्यागलक्षणा, ही तर “ गंगायां घोषः ” या दृष्टांताप्रमाणे उच्चारलेल्या शब्दार्थाचा प्राप्य वस्तूशीं कांहीं तरी शक्य संबंध ज्या ठिकाणी जुळत असेल, किंवा उच्चारलेल्या शब्दावरून ज्या ठिकाणी प्राप्य वस्तूचा अर्थज्ञानाविषयी तात्पर्याची अनुपपत्ति होत असेल, त्याच ठिकाणी लक्षण वृत्तीचा उपयोग करावा लागतो. पण या ठिकाणी द्राष्टांतामध्ये तर “ असंगो ह्ययं पुरुषः ” या श्रुतिवचनावरून आत्मा असंग असल्यामुळे, त्याच व जगांतील कोणत्याही वस्तूचा संयोगसंबंध किंवा समवायादि कोणताही संबंध होत नाहीं. कारण तो सदसताहून अत्यंत निराळा असल्यामुळे, लक्षणेनेही आत्मसाक्षात्कार वृत्तीला होणें शक्य नाहीं. तात्पर्य, आत्म्याचे ज्ञान कोणत्याही प्रकारें होत नसल्याचा मला अनुभव असल्यामुळे, आत्मज्ञानाचा सद्भाव प्रतिपादन करणारीं “ दृश्यते त्वग्रया बुध्या ” इत्यादि वाक्ये वचनें व्यर्थ ह्मणावीं, किंवा अर्थवादापैकीं तीं असावीत असें मला वाटतें. आतां आत्मज्ञानाचा सद्भाव प्रतिपादन करणारीं “ ज्ञानादेवं तु कैवल्यं ” इत्यादि वाक्ये सिद्धान्तप्रतिपादक असून तीं अपौरुषेय असल्यामुळे व्यर्थ नाहींत, आणि अर्थवादही नाहींत, असें जर आपलें ह्मणणें असेल तर मी हे आपणांस पुढें प्रश्न विचारतो, यांचीं उत्तरें आपण द्या !

आत्म्याचे ज्ञान कोणाला होतें ? म्हणजे तें बुद्धीला होतें ? किंवा तिच्यांतील चिदाभासाला होतें ? का आत्म्याचे आत्म्यालाच होतें ? किंवा सांगा ? आतां यापैकीं बुद्धीला आत्मज्ञान होतें, असें ह्मणाल तर ती जड आणि परिच्छिन्न असल्यामुळे, अचेतनाला अपरिच्छिन्न चेतन आत्म्याचे ज्ञान संभवणार नाहीं. व चिदाभासाला ज्ञान होतें, ह्मणाल तर तो प्रतिबिम्बक मिथ्या आहे. मिथ्याला सत्याचे सत्य ज्ञान संभवत नाहीं. कारण मिथ्या



मनुष्यास झालेलें ज्ञानही मिथ्याच ठरेल. व त्यापासून झालेला मोक्षही मिथ्याच ठरेल. आणि दीप जसा सूर्यापुढें आला असतां त्या सूर्यप्रकाशांत लुप्त होऊन जातो, तसा आत्मप्रकाशापुढें त्याला जाणण्यास हा चिदाभास शिल्पक राहणार कोठून ? ह्मणून चिदाभासाला आत्मज्ञान होतें, हें ह्मणणें व्यर्थ आहे.

तसेंच या अडचणीमुळें आत्म्याचें ज्ञान स्वतः आत्म्यालाच होतें, असें जर आपण म्हणाल तर स्वस्कंधारोहणन्यायानें आत्माश्रयदोष येत असून कर्मकर्तृविरोध प्राप्त होतो. म्हणून स्वतःचें ज्ञान स्वतःला होतें हें म्हणणेंही व्यर्थ आहे. एवंच, आत्मसाक्षात्कार आजपर्यंत कोणालाही झाला नसेल, व पुढेंही होणार नाही. व त्यामुळें संसारदुःखनिवृत्ति आणि मोक्ष, यांची आशाच करावयास नको. अर्थात यावरून सर्व मोक्षसाधनेंही व्यर्थ म्हणावीं लागतात. गुरुमहाराज ! याप्रमाणें माझ्या मनांत ही महान शंका उत्पन्न होत आहे. ही आपल्यापुढें मी मांडली आहे. या शंकेचें उत्तर आणि उभय श्रुतिवचनांचा विरोधपरिहार आपण कृपा करून मला देवाी एकदा सांगावा, अशी माझी श्रद्धा व भक्तिपूर्वक आपणांस आहे.

उत्तर— गुरु ह्मणतात—वा शिष्या ! तूं ही शंका फारच उत्तम विचारलीस. तुझी ही शंका श्रुतिशास्त्रसंमत असल्यामुळें पुष्कळ मुमुक्षु व पंडित लोकांनाही मान्य होणारी आहे. आत्म्याच्या ज्ञेयत्वाज्ञेयत्वासंबंधानें व श्रुतिविरोधासंबंधानें तुलाच मोह उत्पन्न झाला आहे असें नाही, तर या ब्रह्मविद्येच्या विषयांत महान् पंडित लोकांनाही मोह उत्पन्न होत असतो. हें श्रुतिरहस्य व स्नानुभवरहस्य, विना श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ सद्वृत्त्या कृपेवांचून केवळ शास्त्रवाचनानें किंवा पदपंक्ति लावण्याच्या ज्ञानानें कळणें शक्य नसतें. असो. आतां या तुझ्या शंकेचें उत्तर तुझ्या प्रश्नानुसार मी क्रमाक्रमानेंच या पुढील व्याख्यानांत देत आहे. या स्वानुभाविक व श्रुतिसारभूत माझ्या शास्त्रीय संक्षिप्त भाषेकडे तूं पूर्णपणें अवधान जर देशील तर तुझे सर्व संशय नष्ट होऊन तुला स्वात्मविज्ञान होण्याचें

रहस्य करतलामलकवत् स्पष्ट रीतीनें कळेळ. अरे ! तुझ्या अनधिकारामुळे तुला एक स्वात्मानुभव कदाचित्त होत नसेल, पण तो कोणालाच झाला नाही व पुढेही होणार नाही, हें ह्मणें व तसें व कांहीं श्रुतिवचनें व्यर्थ असावीं हें ह्मणणें, अत्यंत मूढपणाचें नव्हे काय ? अरे ! सर्व श्रुतिवचनें अपौरुषेय असल्यामुळे, कोणत्याही श्रुतिवचनास मिथ्या ह्मणतां येणार नाही. व आजपर्यंत स्वात्मानुभवज्ञानानें मुक्त होऊन गेलेल्या कोट्यावधि साधुसंतांस व ज्ञानी पुरुषांस आत्म्याचें जें ज्ञान झालें, तें ज्ञान आणि त्यांचा मुक्ततेचा अनुभव हाही स्वदोषामुळे मिथ्या ह्मणावा कीं काय ? हे सांग ! तर श्रुतिवचनें आणि तत्त्ववक्त्यांचा अनुभव मिथ्या ह्मणतां येणार नाही. अरे ! तूं पूर्वपक्षांत दिलेल्या “ यतो वाचो निव० ” “ नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो ” इत्यादि श्रुतिवचनांवरून आत्मा बुद्ध्यादिकांना खरो-खरच जाणण्याला योग्य नसता तर “ ज्ञानादेव तु कैवल्यं ” “ ज्ञात्वा देवं पाशहानिः ” “ दृश्यते त्वग्रया बुद्ध्या ” इत्यादि सर्व वचनें खोटीं ह्मणावीं लागतील, आणि कोणालाही ज्ञान झालें नाही व होत नसल्यामुळे, संसार दुःख कधींही निवृत्त होणार नाही. व त्यामुळे सर्वांना सदैव अनिष्ट प्रसंगच प्राप्त होणार असें होईल. तेव्हां हें तुजें म्हणणें बरोबर नाही.

आतां तूं श्रुतिविरोधासंबंधानें जो आक्षेप केलास त्याचें समाधान सांगतों ऐक. “ यतो वाचो निवर्तते ” “ यन्मनसा न मनुते ” “ नमतेर्मतारं मन्वीथाः ” “ अप्रमेयमनादि च ” “ येनेदं विजानाति तं के विजानीयात् ” इत्यादि श्रुतिवचनांचा अभिप्राय, आत्म्याचें ज्ञान कोणाला व कधींच होत नाही, असा नाही. तर या श्रुति फक्त फलव्याप्तिचाच निषेध करीत आहेत. वृत्तिव्याप्तीचा निषेध करीत नाहीत. ह्मणजे आत्मज्ञान होते समयीं केवळ चिदात्मासाचा परिणाम आत्म्यावर होत नाही व केवळ स्थूल स्वरूपानें असणाऱ्या मन, बुद्धि, चित्त वगैरे वृत्तींचाही तें उपयोग होत नाही. ह्मणजे स्थूलबुद्धीला आत्मा जाणतां येत नाही, एवढेंच पण सूक्ष्म व अंतर्मुख झालेल्या बुद्धीलाही आत्मा ज्ञेय होणार नाही असा भाव वरील श्रुतींचा अभिप्राय नाही. “ यतो वाचो ” वगैरे श्रुति फक्त मनबुद्ध्या



कांच्या स्थूल स्वरूपाचा व चिदाभासाचा आत्मज्ञानाविषयी निषेध करीत आहेत. इतकेंच त्याचप्रमाणें “ दृश्यते त्वग्रया बुध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः ” “ मनसैवेदमाप्तव्यं ” “ एषोणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः ” “ बुद्धिग्राह्य-मर्तीन्द्रियं ” इत्यादि श्रुतिवचनांचाही हाच अभिप्राय आहे की, आत्म्या-वरील कल्पित अज्ञानाची निवृत्ति होण्याकरितां फक्त बुद्धीची ह्मणजे वृत्ति-व्याप्तीची अपेक्षा आहे. फलव्याप्तीची म्हणजे चिदाभासाची अपेक्षा नाही. अर्थात् बुद्धीला आत्मा ज्ञेय होतो म्हणजे जाणतां येतो, असें वरील श्रुति सांगतात. आतां तो कसा जाणतां येतो व वृत्तिव्याप्ति व फलव्याप्ति म्हणजे काय ? हा विषय पुढें होणार आहे. परंतु या दोन्हीही श्रुतींचा अभिप्राय आत्मविज्ञान मुळीच होत नाही असा मात्र नाही. प्रथम दिलेल्या श्रुतीत स्थूल बुद्धीचा व चिदाभासाचाच फक्त निषेध केला. एवंत्वांनं अर्थात् सूक्ष्म बुद्धीला आत्मा ज्ञेयविषय होतो हें सहज सिद्ध होत आहे; आणि वरील या दुसऱ्या श्रुति तर स्पष्ट स्वपदानेंच सूक्ष्म बुद्धीला आत्मा ज्ञेय विषय होतो, हें सांगत आहेत. मिळून अशा अभिप्रायानें दोन्हीही श्रुतिवचनांत परस्पराविरोध येत नाही हें सिद्ध झालें. आतां तुझ्या विषया आक्षेपाचें उत्तर असें की, परमात्म्याचें ज्ञान केवळ बुद्धीलाही होत नाही, व केवळ चिदाभासालाही होत नाही. आणि केवळ आत्म्याचें ज्ञान आत्म्यालाही होत नाही. तर या तिघांच्या एकरूपतेनें तिघांनाही एकदमच स्वस्वरूपाचें ज्ञान होतें. या तिघांपैकीं एकालाच कोणाला होतें असें नाही. कारण आत्मसाक्षात्कार होते समर्थी या तिघांचीही एकरूपता होते. एकरूपता होते म्हणूनच आत्मसाक्षात्कार होतो. या तिघांत जेथपर्यंत भेद आहे तेथपर्यंत आत्मसाक्षात्कार होणें शक्य नाही. आणि अद्वैत-सिद्धांतांत आत्मा, बुद्धि, व चिदाभास म्हणजे जीव, यांच्या तात्त्विक स्वरूपांत भेद सांगितला नाही. हे तिघे सदैव अभिन्न स्वरूपानेंच आहेत. यांच्या स्वरूपांत वास्तविक भेद जर असता तर या तिघांपैकीं कोणा तरी एकाला आत्मविज्ञान होतें, असें निश्चित सांगतां आलें असतें; पण यांच्यांत भेद नसल्यामुळे, या तिघां मिळून आत्मा ज्ञेय होतो असें ह्मणावें.

लागते. कित्येक शास्त्रवाक्यांचे ठिकाणी " दृश्यते स्वात्मनैवात्मा स्वया सत्त्वस्थया धिया " म्हणजे येथे आत्म्यानेच आत्मा जाणला जातो, असे जरी सांगितले आहे, आणि कित्येक ठिकाणी सूक्ष्म बुद्धीनेच तो जाणला जातो, व कांहीं ठिकाणी जीवालाच स्वात्मविज्ञान होतें, असे जरी सांगण्यांत येत आहे, तथापि या सांगण्यांतलें रहस्य आत्मसाक्षात्कारसमयीं विना तिघांच्या परस्पर साहाय्यावांचून किंवा ऐक्यभाव झाल्यावांचून या तिघांपैकीं एकालाच आत्मविज्ञान होतें असें नाहीं. ह्मणून या तिघांमिळून स्वस्वरूपाचें स्वतःला ज्ञान होतें. असेंच सिद्धांत—उत्तर आम्ही सांगत आहों. आतां बुद्धि, आत्मा व चिदाभास यांचा भेद मानून जरी याचा विचार केला, तरी बुद्धि स्वतः जड असल्यामुळे तिला आत्मस्वरूप जाणण्याला आत्मप्रकाशाची सहायता घेतल्यावांचून जाणतां येणार नाहीं. तसेंच आत्म्यालासुद्धां स्वतःचें ज्ञान करून घेणें झाल्यास बुद्धिवृत्तीची सहायता घेतल्यावांचून तें घेतां येणार नाहीं. तसेंच चिदाभास हा ता बुद्धीच्या ताव्यांत नेहमीं पराधीन आहेच. मिळून या तिघांत भेद जाण मानला तरी आत्मज्ञान होण्याला परस्परांची सहायता व ऐक्यभाव होण्याची आवश्यकता ही लागतेच. म्हणून यांत कोणालाही एकाला ज्ञान ह्मणजे असें म्हटलें तरी त्यांत तिघेही येतातच. म्हणून तिघां मिळून तिघांना किंवा एकालाच आत्मसाक्षात्कार होतो, हें तुझ्या पूर्व शंकेचें उत्तर झालें.

आतां तुझी आणखी एक शंका अशी होती कीं, लक्षणावृत्तीनेंही बुद्धीला आत्मज्ञान होत नाहीं. कारण शक्य संबंधावांचून लक्षणावृत्ति लागू होत नाहीं व आत्म्याचा आणि बुद्धीचा अथवा जगाचा कोणताही संबंध नाहीं, असें तूं ह्मणालास. पण याचें उत्तर आम्ही असें देतो कीं आत्म्याचा व बुद्धीचा अथवा जगाचा समवायसंबंध अथवा संयोगादि कोणताही संबंध जरी नसला, तरी बुद्ध्यादिकांचा व आत्म्याचा अध्यस्त संबंध शास्त्रकारांनीं मानलाच आहे व तो स्वानुभवासिद्ध आहे. ह्मणून तेवढ्या अध्यस्त संबंधावरून लक्षणावृत्तीनें सूक्ष्म बुद्धीला आत्मा ज्ञेयविक होण्यास हरकत नाहीं, असें शास्त्ररहस्य आहे. ह्मणून लक्षणा-



वृत्तीने बुद्धीला आत्मज्ञान होत नाही, हेंही तुझे ह्मणणें व्यर्थ आहे. आतां तूं आणखी असें म्हणाला होतास कीं, “ नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ” या श्रुतिवचनावरून सूक्ष्म बुद्धीलाही आत्मा कळणार नाही, असें येथील ‘ न मेधया : ’ या पदावरून स्पष्ट होत आहे. तर या शंकेचें उत्तर असें कीं, येथील मेधा शब्दाचा, कर्मानें विक्षिप्त झालेल्या बुद्धीला तो प्राप्त होत नाही, असा अभिप्राय आहे. सूक्ष्म व अंतर्मुख झालेल्या बुद्धीलाही तो कळत नाही, असा या श्रुतीचा अभिप्राय नाही. कारण “ हृदिस्थोऽप्यातिदूरस्थः कर्मविक्षिप्तचेतसां ” आणि “ सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं ” या भगवद्वचनांवरून ‘ मेधया ’ या पदाचा अभिप्राय कर्मानें विक्षिप्त अशी स्थूलबुद्धिच घेतली पाहिजे. ह्मणजे “ बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियं ” आणि “ सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः ” इत्यादि श्रुतिवचनास विरोध येत नाही. “ नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो ” या श्रुतीचें ह्मणणें असें आहे कीं, विना सर्वसंगपरित्याग केल्यावांचून आणि बुद्धि निर्विषय होऊन अंतर्मुख व सूक्ष्म झाल्यावांचून कितीहि वेदांतप्रवृत्ति केले, व श्रवण केले, व कितीही तो मेधावी जरी असला तरी त्यास ज्ञानप्राप्ति होणार नाही. अर्थात् “ सर्वसंकल्पसंन्यासी ” या अधि-काराची ज्या वेळेस बुद्धि होईल आणि ती विक्षेप व वासनारहित जेव्हां होईल त्याच वेळेस तिला स्वात्मा कळेल, असा वरील श्रुतीचा अभिप्राय आहे. ह्मणून उभय श्रुतीचा विरोध नाही, हें सिद्ध झालें.

आतां “ यतोवाचो निवर्तते ” या श्रुतीवरून गुरु व शास्त्र यांनीं उच्चारलेल्या प्रत्यक्ष शब्दानें साक्षात् जरी आत्मविज्ञान होत नाही, तरी शब्दाचे ठिकाणीं असणाऱ्या अर्चित्य शक्तिसामर्थ्यानें लक्षणावृत्तीनें बुद्धीला साक्षात् आत्मविज्ञान होतें, असा शास्त्रसिद्धांत आहे. भागवतकारांचें ह्मणणें असें आहे कीं, “ शब्दोऽपि बोधकनिषेधतयात्ममूलमर्थोक्तमाह यद्वते न निषेधसिद्धिः ” शब्द साक्षात् आत्म्यापर्यंत जाऊन पोचत नाही हें खरें, परंतु महावाक्यादि शब्दोच्चारावांचून आत्माश्रित अज्ञानावरणाचा भंग होत नाही. ह्मणून शब्द हा आपल्या अर्चित्य शक्तिसाम-

वृत्तीने बुद्धिवृत्तीला लक्षणा वृत्तीने आत्म्यापर्यंत नेऊन पोचवितो. मग ती वृत्ति आत्म्याला व्यापते. म्हणजे फक्त त्यावरचे स्वकल्पित अज्ञानावरणाचा भंग करते, एवढेच. नंतर कोणत्याही क्रियेवांचून स्वतःसिद्ध असणारा आत्मा आपोआप बुद्धीत प्रगट होतो. तात्पर्य, अज्ञानावरणभंगालाच आत्मसाक्षात्कार असे म्हणतात, हा इत्यर्थ होय. म्हणून शब्दाची साक्षात जरी आत्म्यापर्यंत गति नाही, तरी परंपरेने आहे. म्हणून गुरुशास्त्रादिकांच्या शब्दांना वैयर्थ्य म्हणता येणार नाही. शब्द हा आत्ममूलक असल्यामुळे, तो बुद्धीला लक्षणावृत्तीने अर्थज्ञान करून देऊन आपण बाजूला राहून परंपरेने बुद्धीला आत्माकार करून सोडतो. हेच शब्दाचे अचिंत्य सामर्थ्य होय. जसे, उत्तम गायनश्रवणाने सुद्धा बुद्धि तात्काळ आत्माकार किंवा आनंदरूप होते, याविषयी सर्वांस प्रत्यक्ष अनुभव आहे. असो, येथपर्यंत तू पूर्वी विचारलेल्या शंकेतील सर्व मुद्दे लक्षांत आणून तदनुसार त्यांतील सामान्यतः प्रत्येक आक्षेपाचे युक्तीने संक्षेपतः आधी खंडण केले आहे. तथापि एवढ्याने तुझे समाधान होईल असे दिसत नाही. समाधानाचा विचार पुढेच आहे. म्हणून पुढे होणारे व्याख्यान तू एकाग्र चित्ताने पुढे पुन्हा मनन करून घ्या. म्हणजे निःसंशय तुझ्या सर्व शंका नष्ट होतील. आतां प्रथमतः तुला वृत्तिव्याप्ती व फलव्याप्ती हा विषय थोडक्यांत समजून सांगतो, ऐक.

### वृत्तिव्याप्ति व फलव्याप्तिविचार.

वृत्तिव्याप्ति व फलव्याप्ति या शब्दांतील भावार्थ असा आहे की, बाह्य घटादि पदार्थांचे ज्ञान आपणास ज्या वेळीं होतें त्या काली आपली अंतःकरणवृत्ति चक्षुरादि इंद्रियद्वारा प्रथमतः बाहेर निघून घटादि पदार्थांस व्यापते. म्हणजे तत्तत्पदार्थमय होऊन वृत्ति फक्त त्या पदार्थावरील अज्ञानाची मात्र निवृत्ति करते. या क्रियेस वृत्तिव्याप्ति असे म्हणतात. पदार्थावरील अज्ञानावरणाचा वृत्तीने भंग केला असतां येथे कांहीतरी पदार्थ आहे, इतकेच प्रथमतः आपणास ज्ञान होतें. हा अमुकच पदार्थ आहे, हे ज्ञान केवळ वृत्तीच्या व्यापण्याने आपणांस होत नाही. म्हणून बाह्य पदार्थांचे निश्चित



ज्ञान होण्याला आणखी फलव्याप्तीचीही आवश्यकता लागते. म्हणून फल म्हणजे त्या वृत्तीत असणारा आत्मप्रतिबिम्बरूप जो चिदाभास किंवा जीव, हाही पण त्याच वेळेस घटादि पदार्थास व्यापतो, म्हणजे पदार्थमय होतो, त्या वेळीं हा अमुकंच पदार्थ आहे असें त्यास निश्चित ज्ञान होतें. तेव्हां या चिदाभासव्याप्तीलाच फलव्याप्ति असें ह्मणतात. एवंच, वृत्ति आणि तीमधील प्रतिफलित असणारा चिदाभास हे दोघे मिळून पाळीपाळीनें घटादिकांस व्यापतात. त्या वेळेस आपणांस 'अयं घट एव न पटः' असें निश्चित ज्ञान होतें. याच अर्थाविषयी प्रमाणभूत पंचदशीकारांचा श्लोक असा आहे की,—“ बुद्धिस्थचिदाभासौ द्वावेतौ व्याप्नुतो घटम् ॥ तत्राज्ञानं धिया नश्येदाभासेन घट रफुरेत् ॥ इति ॥ याचा अर्थ वर झालाच आहे. एवंच वृत्ति आणि तिच्यांतील चिदाभास या दोघांच्या साहाय्यानें इंद्रियद्वारा आपणांस बाह्य पदार्थांचें ज्ञान होतें, इतकें सिद्ध झालें. आतां येथें बाह्य पदार्थज्ञानाविषयीं दृष्टांत असा की, अंधारांतलें एखादा पदार्थ पाहण्यास जशीं आपणांस दोन प्रकारचीं साधनें लागतात, एक आपण आणि दुसरें डोळे. त्यांत दीपानें फक्त अंधाराचाच नाश होतो, आणि ज्यांनीं हा अमुक पदार्थ आहे, असें निश्चित ज्ञान होतें. तद्वतच बुद्धीनें अज्ञान नष्ट होतें, आणि चिदाभासानें हा अमुक पदार्थ आहे. असें कळतें. एवंच अशीं दोघांकडून पाळीपाळीनें दोन कामें होत असतात. हा फक्त बाह्य पदार्थज्ञानाविषयींचा न्याय झाला.

पण इकडे आत्मज्ञान होते समयीं मात्र फलव्याप्तीची जरूरी लागत नाही. फक्त ब्रह्मावरील अज्ञान निवृत्त करण्याकरितां वृत्तिव्याप्तीचीच तेवढी आवश्यकता लागते. कारण ब्रह्म हें स्वतःच प्रकाशमान असल्यामुळे त्याला प्रकाशित करण्यास आणखी चिदाभासप्रकाशाची आवश्यकता लागत नाही. जसें दीप पाहण्यास दुसरा दिवा लागत नाही, फक्त एक डोळे मात्र असावे लागतात, तसें आत्मज्ञानकालीं फक्त एक शुद्ध व निर्विषय झालेली सूक्ष्मबुद्धि असली म्हणजे तेवढ्या साधनानें आत्माश्रित कल्पित अज्ञान निवृत्त करण्याचें काम भागते. सूर्य पाहण्यास जसा दीपाच्या प्रका-

शाचा उपयोग होत नाही, कारण सूर्यप्रकाशांत दीपप्रकाश कोणकिडे लोपून जातो त्याचा पत्ताही लागत नाही, म्हणून दीप असून नसून सारखाच. तसा ब्रम्हप्रकाशापुढे हा चिदाभास असून नसून सारखाच म्हणून त्याची अवश्यकता नाही. याविषयी विद्यारण्यांनीं असे म्हटले कीं,

ब्रम्हण्यज्ञाननाशाय दृष्टिव्याप्तिरपेक्षते ॥

स्वयंस्फुरणरूपत्वान्नाभासस्तत्र युज्यते ॥

अर्थ—ब्रम्ह हे स्वतःच स्फुरदूप आणि प्रकाशमान असल्यामुळे त्याला प्रकाशित करण्यास आणखी चिदामासाची ( म्ह. जीवाची ) अपेक्षा लागत नाही. फक्त अज्ञाननिरासापुरती बुद्धीची मात्र अपेक्षा लागते.

शिष्य—शंकाः—अहो ! ब्रह्माश्रित असणारे अज्ञान दूर करण्याचे सामर्थ्य ब्रह्मांत नाही काय ? त्याच्या निवृत्तीकरितां आणखी बुद्धीची तरी अपेक्षा ब्रह्मास कां असावी ? जसे, अंधार निवृत्त करण्याला सूर्य कोणाचेही साहाय्य न घेतां स्वप्रकाशानेच अंधार निवृत्त करितो, तसे येथे केवळ आत्मप्रकाशानेच अज्ञानाची निवृत्ति कां न व्हावी ?

गुरुः—याचे उत्तर असे कीं, जसे सूर्याचे दृष्टीने सूर्याचे अंधार नाही, आणि तो बुद्धिपुरःसर त्या अंधाराची निवृत्तिही करू शकतो नाही, अंधार हा फक्त पाहणारांच्याच दृष्टीने असतो, म्हणून सूर्यप्रकाशांत पाहणाराने आपली झांकून घेतलेली दृष्टि उघडली असतां त्या दृष्टि उघडण्यानेच अंधार नाहीसा होतो. सूर्याने तो निवृत्त केला असा त्यावर आरोप मात्र होत असतो. त्याच्या सत्तेने तो निवृत्त होतो हे खरे, पण त्याच्या निवृत्तीचे साधन डोळे उघडणे हेच होय. तात्पर्य, अंधार हा जसा प्रकाश-अभाव-स्थलीच असतो, तो सूर्याचे ठिकाणी नाही, त्याप्रमाणे अज्ञान अविचारी बुद्धीचेच ठिकाणी असते. वास्तविक आत्माचे ठायीं ते नाहीच. मग आत्मा त्याची निवृत्ति तरी काय ह्मणून करणार ? यांत रहस्य असे आहे कीं, आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान व त्याचे आवरण हे बुद्धिकल्पित असल्यामुळे बुद्धीच्या साहायावांचून आत्म्यास केवळ सामान्य-प्रकाशाने त्या अज्ञानाची निवृत्ति करितां येणे शक्य नाही. कारण



आत्म्याचा सामान्य प्रकाश अज्ञानाच्या विरोधी नाही. तर बुद्धिवि-  
शिष्ट स्वप्रकाशानेच त्याची निवृत्ति होत असते. ज्याप्रमाणे सर्वत्र व्यापक  
असणारा सामान्य अग्नि हा अंधकाराच्या विरोधी नाही, तर काष्ठ किंवा वर्ति-  
कादि उपाधिसंयुक्त असणारा अग्नीचा प्रकाशच अंधकाराच्या विरोधी  
असतो. म्हणून त्या सेपाधिक अग्निप्रकाशानेच अंधकाराची निवृत्ति होते.  
त्याप्रमाणे बुद्धिविशिष्ट प्रकाशाच्या साहाय्याने बुद्धीकडून पदार्थाश्रित अज्ञा  
नावरणाचा भंग होतो. बुद्धिसाहाय्यावांचून केवळ आत्म्याकडून तो निवृत्त  
होणार नाही. हे येथील रहस्य होय.

अज्ञान जीवाश्रित आहे का ब्रह्माश्रित आहे  
याविषयी विचार.

या अज्ञानासंबंधाने कांही शास्त्रकारांचा मतभेद असा आहे की,  
संक्षेपशारीरक वेदांतमुक्तावलि वगैरे ग्रंथकारांचे ह्मणणे अज्ञान हे सामान्य  
ब्रह्मचैतन्याश्रित असून त्या ब्रह्मचैतन्यालाच त्याने आवृत केले आहे. त्या-  
मुळे जेवढ्या भागास आवृत केले, तेवढ्याच ब्रह्मास जीवभाव प्राप्त झाला  
आहे. ज्याप्रमाणे गृहाच्या आश्रयाने असणारा अंधकार गृहालाच आवृत  
करतो, त्याप्रमाणे अज्ञान ब्रह्माश्रित असून ब्रह्मालाच आवृत करते. हे वरील  
ग्रंथकारांचे मत आहे.

आतां विद्यारण्य, वाचस्पति, आचार्य, वगैरे ग्रंथकारांचे म्हणणे  
अज्ञान ब्रह्माश्रित नाही, तर ते बुद्धिस्थ चिदाभासाश्रित असून चिदाभा-  
सालाच त्याने आवृत केले आहे. याविषयी पंचदशीकार तृप्तिदीपांत असे  
ह्मणतात की, “ सप्तावस्था इमाः सन्ति चिदाभासस्य नात्मनः ”  
ह्मणजे बंध, मोक्ष, आवरण, विक्षेपादि या सात अवस्था चिदाभासाच्याच  
आहेत, आत्म्याच्या नाहीत. तसेच “ अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यति  
जंतवः ” ॥ या गीतावचनांत भगवंताने ‘ ज्ञानं ’ हे पद मोघम अर्थाने  
ठेविले आहे. तथापि पुढच्या ‘ जंतवः ’ या पदावरून अज्ञान जीवचैत-  
न्याश्रित असल्यामुळे, जीवच मोहित होतात, ब्रह्म मोहित होत नाही, असा  
भगवंताचा या वचनावरून अभिप्राय स्पष्ट दिसतो. अज्ञान ब्रह्माश्रित जर

मानलें, तर सर्वव्यापक ब्रह्माला आवृत करणारें अज्ञान, हें ब्रह्माहपिप्शां मोठेंच मानवें लागेल. व तसें मानल्यास ब्रह्म एकदेशी व परिच्छिन्न ठरवावें लागेल. ह्मणून अज्ञान ब्रह्माश्रित मानण्यापेक्षां जीवाश्रित मानणें हें बरें. असें विद्यारण्यादि ग्रंथकारांचें ह्मणणें आहे. पण यावर वाचस्पति असें ह्मण. तात कीं, अहो ! जीवांना जीवत्व अज्ञानामुळें आलेलें आहे. अर्थात् अज्ञान हें जीवांच्या पूर्वी ब्रह्माश्रितच असलें पाहिजे. कारण जीवत्व हें अज्ञानाचें कार्य आहे. कार्याचे ठिकाणीं कारणाची उत्पत्ति मानणें, ह्मणजे पुत्रापःसून पित्याची उत्पत्ति मानल्यासारखें होणार. ह्मणून अज्ञान ब्रह्माश्रितच मानणें उत्तम. असें वाचस्पतीचें ह्मणणें आहे. याप्रमाणें, अज्ञानासंबंधानें शास्त्रकारांच्या मतांत परस्परविरोध दिसतो. तेव्हां या विरोधाचा परिहार, आचार्य आपल्या प्रबोधसुधाकर नामक ग्रंथांत अशा युक्तीनें सांगतात कीं, ( आर्या ):-

माया ब्रह्मोपगताऽविद्या जीवाश्रया प्रोक्ता ॥

चिदचिद्ग्रंथिश्चेतः तदक्षयं ज्ञेयमामोक्षात् ॥ १०५ ॥

घटमठकुड्यैरावृतमाकाशं तत्तदाव्हयं भवति ॥

तद्द्विद्यावृतमिह चैतन्यं जीव इत्युक्तः ॥ १०६ ॥

ननु कथमावरणं स्यादज्ञानं ब्रह्मणो विशुद्धस्य ॥

सूर्यस्येव तमिह रात्रिभवं स्वप्रकाशस्य ॥ १०७ ॥

(उत्तर) दिनकरकिरणोत्पन्नैर्मघैराच्छाद्यते यथा सूर्यः ॥

अज्ञानेन तथात्मा शुद्धोऽप्याच्छाद्यते सुचिरं ॥

याचा भावार्थ असा कीं, आचार्य ह्मणतात—अरे ! उगीच वादविवाद कां करतां ? वेदांतसांप्रदायापैकीं, कोणत्याहि ग्रंथकारांचें ह्मणणें खोटें नाहीं. तुमच्या समजुतीत घोटाळा आहे. मी यांतील रहस्य काय, तें सांगतो, एका. अविद्या शब्द कोठें मायावाचक असतो, आणि कोठें अज्ञानवाचक असतो. वाचस्पति, अविद्या ब्रह्माश्रित आहे असें जें ह्मणतात, या ठिकाणीं अविद्या शब्दाचा अर्थ ' माया ' असा त्यांना अभिप्रेत आहे. अविद्या शब्दाचा अज्ञान असा अर्थ त्यांना इष्ट नाहीं, अशा अभिप्रायानें



वाचस्पतींच्याही मतानें अज्ञान जीवाश्रितच होत असून, माया ब्रह्माश्रित आहे, हें त्यांचें व आमचें ह्मणें बरोबर जुळतें. मग अशा युक्तीनें घेतलें असतां यांत विरोध तो कसला ? वरील पदार्थ असा आहे कीं, माया, ही छायेप्रमाणें ब्रह्माच्या आश्रयानें राहते व अविद्या जीवाश्रित सांगितली आहे. ही उभयरूपात्मक अविद्या स्वात्मबोधानें जेथपर्यंत बाधित झाली नाही, तेथपर्यंत चिदचिद्ग्रंथिरूप असणारें हें चित्त, अज्ञानमुक्त होईपर्यंत कायम असणारच. आणि ज्याप्रमाणें आकाश हें वास्तविक व्यापक व अपरिच्छिन्न असूनही, घटमठादि उपाधीनें आवृत झालें असतां त्या त्या उपाधीपुरताच आकाशाचा परिच्छेद झाल्यासारखें होऊन त्या आकाशाला घटमठादि संज्ञा प्राप्त होतात, याप्रमाणें आत्मा निरंश आणि व्यापक असूनही, विद्या ( माया ) व अविद्या, या कल्पित उपाधीमुळें त्याला जीव-ईश्वरादि अनेक संज्ञा प्राप्त होऊन तो परिच्छिन्न किंवा अंशमान झाल्यासारखा बनला आहे.

शंका—अहो ! सूर्याचे ठिकाणीं जसा अंधार असूं शकत नाही, तो विशुद्ध व स्वप्रकाश आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान व त्याचें आवरण हें कसें असूं शकणार ? माया व अविद्या यांना आश्रय तरी तें कसें असणार ? कारण यांचा परस्परविरोध आहे.

उत्तर—सूर्यापासून जसे मेघ उत्पन्न होऊन ते सूर्यालाच आच्छादित करतात, त्याप्रमाणें स्वप्रकाश आत्म्यापासून अज्ञानाची कल्पना उत्पन्न होऊन त्या कल्पित अज्ञानानें आत्म्याला आवृत केल्यासारखें बनविलें आहे. ( ह्मणजे हा देखावा बनावट आहे, खरा नाही. ) वास्तविक सूर्य जसा मेघानें आच्छादित होत नाही, पण द्रष्ट्याच्या दृष्टीला त्यानें आवृत केल्यामुळें, त्या आवरणाचा सूर्यावर आरोप होतो, त्याप्रमाणें चिदाभाससहित बुद्धीचेच ठिकाणीं ( अर्थात् ) अज्ञानावरण असून त्याचा आत्म्यावर आरोप होत आहे. हा वरील पद्यांचा भावार्थ झाला.

आतां वर सांगितलेल्या वेदांतसांप्रदायिक शास्त्राकारांपैकीं कांहीं ग्रंथकार अविद्या ब्रह्माश्रित सांगतात, व कांहीं जीवाश्रित सांगतात. पण निर-

निराळ्या विवक्षाभेदानें त्यांनीं असें जरी सांगितलें आहे, तथापि अज्ञानाचा सद्भाव सांगण्याकडे त्यांचा अभिप्राय नाही. तर मिथ्या जगताच्या प्रतीतीची व त्याला कारण असणाऱ्या मिथ्या अज्ञानाची संगतवार व्यवस्था लावून, काल्पनिक मानलेल्या अज्ञानाच्या निवृत्तीकडेच सर्व शास्त्राकारांचें तात्पर्य आहे. म्हणून “ यया यया भवेत्पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि ॥ सा सैव प्रक्रियेह स्यात्साध्वीत्याचार्यभाषितम् ” ॥ आचार्यांचें म्हणणें ज्याला ज्या ज्या शास्त्रप्रक्रियेनें प्रत्यगात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं वृत्तीची तद्रूपता होईल, ती ती प्रक्रिया त्यानें चांगली मानावी. अज्ञानासंबंधानें अमक्याचें मत चांगलें व दुसऱ्याचें वाईट हें ठरवीत बसण्यांत कांहीं फल नाही. ज्याला वाचस्पतीचें मत पसंत पडत असेल त्यानें तें मानावें. अगर विद्यारण्यांचें वगैरे पसंत असल्यास तें मानावें. कोणत्याही मताचा विशेष आग्रह नसावा. हेंच उत्तम. कारण कोणचेंही मानलेलें मत जें असतें, तें केव्हांही कोणत्या तरी युक्तीनें खंडित होत असतें, असा सिद्धांत आहे. म्हणून कार्यापुरताच त्यांतील सारमूत विचार करून तद्विषयक आग्रह सोडावा. वेदांतशास्त्रसंप्रदायिक ग्रंथकार सर्वज्ञतुल्य असल्यामुळें कोणाचेंही मत चुकीचें आहे असें म्हणतां येणार नाही. आपणांस त्यांचा अभिप्राय समजत नसतो, एवढेंच असो; तात्पर्य, ब्रह्माश्रित कल्पित अज्ञानाची निवृत्ति होण्यास ( म्हणजेच आत्मसाक्षात्कार होण्यास ) बुद्धिव्याप्तीची अपेक्षा लागते, फलव्याप्तीची जरूरी नाही, एवढा मुद्दा आम्ही सांगत आहों. आणि व्यावहारिक दृष्ट्या बुद्धीला आत्मसाक्षात्कार होतो, हें आमचें म्हणणें श्रुत्यनुसार असल्यामुळें मिथ्या नाही.

शिष्य-शंका:-गुरुमहाराज ! मी आपणांस असें विचारतों कीं, “ दृश्यते त्वग्रया बुध्या ” इत्यादि श्रुतिवचनांवरून आपण म्हणतां कीं, अंतर्मुख झालेल्या केवळ सूक्ष्म बुद्धीला आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. पण हें संभवणार कसें ? कारण कोणत्याही विषयाचें प्रत्यक्ष ज्ञान चक्षुरादि इंद्रियांच्या साहाय्यावांचून बुद्धीला होत नाही व इंद्रियसाहाय्यानें होणाऱ्या ज्ञानालाच प्रत्यक्ष ज्ञान असें म्हणतात, असा तर नियम आहे. आणि



त्यांत दुसरें असें कीं, रूपादि-गुणरहित अशा निर्गुण निराकार ब्रह्मार्चें ज्ञान, इंद्रियांच्या साहाय्यानें सुद्धां होणें जर दुर्बल आहे, तर इंद्रियसाहाय्या-वांचून नुसत्या सूक्ष्म बुद्धीला तें होणार कसें ? तेव्हां बुद्धीला प्रत्यक्ष ब्रह्मसाक्षात्कार संभवतच नाही, असें मला वाटतें. याचें समाधान सांगा !

बुद्धीला आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान कसें संभवतें  
यांतील रहस्यविचार.

उत्तर-गुरु:-अरे ! मी काय सांगतों इकडे नीट लक्ष दे. बुद्धि-वृत्तीला नेहमीं इंद्रियांच्या साहाय्यानेंच विषयाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत असतें, असा कांहीं आत्यंतिक नियम नाही. आणि रूपवान्, गुणवान्, किंवा जातिमान् पदार्थ असला तरच त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान संभवतें, असाहि केवळ नियम नाही. तर कांहीं ठिकाणीं इंद्रियसाहाय्यावांचूनही बुद्धीला प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. यास दृष्टांत, तूं असें पहा कीं, आपल्या अंतःकरणांत असणाऱ्या सुखदुःखांना तर रूप नाही, गुण नाही व जातिही नाही. असें असूनही त्यांचा सर्वांच्या बुद्धीला प्रत्यक्ष अनुभव येत असतो, असा सर्वत्र अनुभव आहे. तसेंच इंद्रियांच्या साहाय्यावांचूनही बुद्धीला निराकार आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान का संभवणार नाही ? कारण, तसा संभव जर नसेल तर “बुद्धिग्राह्यमतींद्रियं” या भगवद्भजनास हरताळच लावावी लागेल. ह्मणून या सुखदुःखज्ञानाच्या दृष्टांतावरून आत्मा अतींद्रिय व निराकार जरी आहे तरी त्याचेंही बुद्धीला प्रत्यक्ष ज्ञान होण्यास हरकत नाही.

प्रत्यक्ष ज्ञानांतील रहस्य एवढेंच आहे कीं, कोणत्याही विषयाचा व अंतःकरण वृत्तीचा ‘एकदेशस्थितत्व’ संबंध झाला कीं, त्या विषयाचें वृत्तीला प्रत्यक्ष ज्ञान संभवतें. मग त्या वृत्तीला चक्षुरादि इंद्रियांची सहायता असो अथवा नसो. फक्त विषयाचा व वृत्तीचा ऐक्यभाव असला ह्मणजे झालें. आतां या ठिकाणीं एवढा मात्र एक नियम आहे कीं, स्वशरीराहून किंवा अंतःकरणाहून बाह्य असणाऱ्या घटादि रूपवान् पदार्थांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होण्याला मात्र वृत्तीला इंद्रियांची सहायता घ्यावी लागते. त्यावांचून वृत्तीचा व बाह्य विषयाचा ‘एकदेशस्थितत्व’ संबंध होत नाही. पण स्वशरी-

राच्या आंत म्हणजे अंतःकरणांतच असणाऱ्या सुखदुःखाचें किंवा आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होण्यास वृत्तीला बाह्य चक्षुरादि इंद्रियांची सहायता घेण्याची आवश्यकता लागत नाही. कारण अंतःकरणवृत्तीचा व अंतःस्थ सुखदुःखाचा किंवा आत्म्याचा एकदेशस्थितत्व संबंध नेहमी आहेच. त्याला बाह्य इंद्रियांची जरूरी लागत नाही. एवढेंच रहस्य लक्षांत ठेविलें पाहिजे. यांत मुद्दा इतकाच आहे की, कोणत्याही विषयाचा व वृत्तीचा 'एकदेशस्थितत्व' संबंधच प्रत्यक्ष ज्ञानास हेतु आहे. केवळ इंद्रियांचा व विषयाचा संबंध हेतु आहे असें मात्र नाही. वृत्तीचा व विषयाचा प्रत्यक्ष संबंध तीन प्रकारांनीं होत असतो. त्यांत एक बाह्य घटादि विषयाशी बुद्धीचा इंद्रियद्वारा संबंध होतो. व दुसरा अंतःस्थ विषयाशीं इंद्रियावांचून होतो. आणि तिसरा संबंध तर इंद्रियावांचून केवळ शब्दोच्चारानेही होतो. जसें, 'तूं दशम आहेस,' या ठिकाणीं शब्दोच्चारानें दशम जो स्वतः आपण त्या आपणांशीं वृत्तीचा संबंध होऊन वृत्ति दशमाकार होते, तसें प्रमात्याचे अंतःकरण-मागांत अनुकूलप्रतिकूल विषय पाहून किंवा ऐकून प्रथमतः सुखदुःख उत्पन्न होतें, त्याच क्षणीं अंतःकरणाची वृत्ति सुखदुःखाकार होते कारण सुख किंवा दुःख हे विषय, अंतःकरणांत उत्पन्न होणारे आ-म्हणून सुखदुःखाचें व अंतःकरणवृत्तीचें 'एकदेशस्थितत्व' साहजिक आहे. त्यामुळे, सुखदुःखाच्या प्रत्यक्ष ज्ञानास इंद्रियांची जशी जरूरी लागत नाही, त्याप्रमाणें ब्रह्म आणि अंतःकरणवृत्ति यांचा नित्य एकदेशस्थितत्व संबंध ह्मणजे ऐक्यभाव असल्यामुळे, इंद्रियप्रमाणावांचूनही ब्रह्माचें प्रत्यक्ष ज्ञान संभवतें. कारण प्रत्यक्ष ज्ञान दोन प्रकारचें आहे, एक इंद्रिय आणि विषय यांचा संबंध न होतां केवळ वृत्ति आणि विषय यांच्या संबंधापासून होणारें प्रत्यक्ष; आणि दुसरें, वृत्तीचा इंद्रियद्वारा विषयाशीं संबंध होऊन होणारें प्रत्यक्ष. त्यांत पहिला प्रकार अंतःस्थ ब्रह्मज्ञानाला लागू होतो. आणि दुसरा प्रकार बाह्य घटादि परोक्ष विषयांच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाला लागू होतो.

आतां त्या द्विविध ज्ञानांत दुसरा विचार असा की, बाह्य चक्षु-



रादि इंद्रियद्वारा होणारें जें घटादि विषयांचें ज्ञान असतें, तें बुद्धिस्थ प्रमातृ चैतन्यानें प्रकाशित केलेलें असतें, म्हणून त्यास प्रमात्याचें ज्ञान असें ह्मणतात. साक्षिभास्य ह्मणत नाहींत. आणि अंतःस्थ सुखदुःखाचें इंद्रिय साहाय्यावांचून होणारें जें प्रत्यक्ष ज्ञान, तें साक्षिभास्य ज्ञान ह्मणतात. ह्मणजे जें ज्ञान इंद्रियप्रमाणावांचून प्रत्यक्ष होतें, तें केवळ साक्षिभास्य म्हणावें व जें इंद्रियप्रमाणानें सिद्ध होतें, तें प्रमात्याचें ज्ञान म्हणावें. इतका या द्विविध ज्ञानांत भेद आहे. आतां त्यांत ब्रह्माचें ज्ञान, सुखदुःखज्ञानाप्रमाणें अंतःस्थ असून प्रत्यक्ष जरी आहे, तथापि तें साक्षिभास्य मात्र म्हणता येणार नाहीं. कारण ब्रह्म स्वयमेव प्रकाशमान असून त्याचे ठायीं स्वपरनिर्वाहकत्वसामर्थ्य असल्यामुळे, त्याच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाला अन्य प्रकाशाची व अन्य प्रमाणाची अपेक्षा लागत नाहीं. जसें, दीपास अवलोकन करण्याला दुसऱ्या दीपाची अपेक्षा लागत नाहीं, दीपाच्याच प्रकाशानें दीपाचें आपणांस प्रत्यक्ष ज्ञान होतें, फक्त या ठिकाणीं दीपास पाहण्याचें साधन नेत्र मात्र असावे लागतात. त्याप्रमाणें ब्रह्मप्रकाशानेंच त्याचें बुद्धीला प्रत्यक्ष ज्ञान संभवतें. येथें नेत्राप्रमाणेंच बुद्धिवृत्ति हें साधन आहे. कारण येथें ज्ञाता आणि ज्ञेय ब्रह्मच आहे. म्हणून ब्रह्म हें साक्षिभास्य नाहीं. आतां सुखदुःखें, साक्षिभास्य असण्याचें कारण असें कीं, सुखदुःखें कल्पना करणाराचे अधीन आहेत, म्हणून तीं कल्पित असून स्वतः जड आहेत. यास्तव त्यांना प्रकाशित करण्यास अन्य साक्षिचैतन्याची अपेक्षा लागते. त्यामुळे सुखदुःखें साक्षिभास्य आहेत, असें म्हटलें आहे. कोणताहि कल्पित पदार्थ हा नेहमीं जडच असणार. ब्रह्म हें कल्पित नसल्यामुळे जड नाहीं. म्हणून त्याचें ज्ञान साक्षिभास्य नाहीं. कारण ब्रह्माचें ज्ञान कृतक नसून तें सदैव सर्वांचे ठिकाणीं स्वतःसिद्ध आहेच. फक्त तें अज्ञानानें आवृत्त असल्यामुळे, त्यावरील अज्ञान तेवढें निवृत्त करणें, एवढेंच बुद्धीचें कर्तव्य असतें. म्हणून तेवढ्याकरितां वृत्तिव्याप्तीची अपेक्षा लागते. आतां सुखदुःख हे अंतःकरणाचे धर्म असून, ते साक्षिभास्य आहेत असें आदर्श सांगितलें, हें खरें; पण त्या सुखदुःखाचें

प्रकाशन साक्षी अंतःकरणवृत्तिद्वाराच करतो. कोणत्याही साक्षिभास्य पदार्थाचें प्रकाशन वृत्तीशिवाय केवळ साक्षीला करितां येत नाही. हें तत्त्व लक्षांत ठेविलें पाहिजे. वास्तविक साक्षी प्रकाश करतो, आणि करित नाही, हें ह्मणणें सुद्धां निर्विकार साक्षीचे दृष्टीनें व्यर्थच आहे. पण विषयसमजुतीकरितां तसें म्हणावें लागतें. असो—एकंदर तात्पर्य, सुखदुःखाचें ज्ञान बाह्य चक्षुरादि इंद्रियजन्य नसूनही केवळ वृत्तिजन्य तें असल्यामुळें वृत्तीस त्याचा प्रत्यक्ष जसा अनुभव येतो, त्याप्रमाणें ब्रह्मज्ञानही बाह्य व आंतर इंद्रियजन्य नसून निर्विषय व शुद्ध झालेल्या वृत्तीस त्याचा प्रत्यक्ष साक्षात्कार होतो. केवळ इंद्रियजन्य ज्ञानच प्रत्यक्ष असतें असा नियम नाही, हें सिद्ध झालें. एकंदर यावरून आणि “ एषोणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः ” “ मनसै-वेदमाप्तव्यं ” “ दृश्यते त्वग्रया बुध्या ” “ बुद्धिग्राह्यमतींद्रियं ” इत्यादि श्रुतिवचनांचाही हाच अभिप्राय आहे कीं, बुद्धीला आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. हेंही पण यांत सिद्ध करून दाखविलें.

शंकाः—शिष्यः—आपण प्रत्यक्ष ज्ञान दोन प्रकारचें सांगितलें, हें रहस्य ऐकून मनास फारच समाधान झालें. पण यावर एक शंका येते कीं, ब्रह्माचें प्रत्यक्ष ज्ञान कोणत्याही इंद्रियादिप्रमाणानें झालें नसल्यामुळें तें अप्रामाणिकच ठरणार; तें प्रत्यक्ष झालें, यास प्रमाण काय. आणि अप्रामाणिक ज्ञानापासून उत्पन्न होणारा मोक्षही अप्रामाणिकच ठरणार. कारण कोणत्याही विषयाची सिद्धि प्रबल प्रमाणावांचून होत नाही, असा सिद्धांत आहे. त्या सिद्धांतास बाध येतो. तेव्हां याचें समाधान काय तें कृपा करून सांगा.

उत्तर—गुरुः—अरे, ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान चक्षुरादि इंद्रियप्रमाणजन्य जरी नाही, तथापि तें शब्दप्रमाणजन्य आहेच. हें दशमाच्या दृष्टांतानें मार्गे आधीं तुला सांगितलें होतें. पण तें तुझ्या लक्षांत न राहिल्यामुळें पुन्हा ही शंका तुला आली आहे. असो, ऐक. शब्द ह्मणजे वेद. वेद हे अपौरुषेय असल्यामुळें सर्व प्रमाणांत श्रुतिप्रमाण हेंच प्रबल आहे. त्यांत ‘ तै तूं ब्रह्म आहेस ’ या महावाक्यांतील शब्दप्रमाणापासूनच “ अहं ब्रह्मास्मि ”



अशा तऱ्हेने वृत्ति अंतर्मुख होऊन ती ब्रह्माकार होते, त्या समयी तिला ब्रह्मार्चें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. गुरुमुखानें विचारपूर्वक 'तत्त्वमस्यादि' महावाक्यांतील शब्दाचें श्रवण झालें असतां त्या महावाक्यांत वृत्तीला अपरोक्ष साक्षात्कार करून देण्याचें सामर्थ्य आहे. महावाक्यांतील शब्दार्थाचा विचार न करतां केवळ त्या शब्दाच्या श्रवणानें किंवा उच्चारणानें मात्र त्यांत अपरोक्षसाक्षात्कारजनक शक्ति नाही. कारण एखाद्या लंबकर्णसदृश मनुष्याच्या कानांत जर महावाक्य-शब्दाचा उच्चार केला, तर त्यास अपरोक्ष ज्ञान होईल काय ? तर नाही. म्हणून विचारपूर्वक महावाक्यांतच अपरोक्षज्ञानजनक शक्ति आहे. आणि बाकीच्या अवांतर वाक्यांत परोक्षज्ञानजनक शक्ति आहे, असा शास्त्र-सिद्धांत असल्यामुळे, महावाक्यशब्दप्रमाणजन्य ज्ञानही प्रत्यक्ष असतें. केवळ इंद्रियजन्य ज्ञानच प्रत्यक्ष असतें असा नियम नाही. म्हणून 'मी ब्रह्म आहे' असें प्रत्यक्ष ज्ञान प्रबल अशा महावाक्यशब्दप्रमाणापासूनच उत्पन्न होत असल्यामुळे, ब्रह्मार्चें प्रत्यक्ष ज्ञान अप्रामाणिक आहे असें म्हणतां झाले नाही. कारण, शब्दामध्ये अर्चित्य शक्ति आहे. याविषयी "शब्द-तेरर्चित्यत्वाच्छब्दादेवापरोक्षधीः" हा श्लोक मार्गे एकदा सांगितलाच होता. याचा अर्थ—कितीही गाढनिद्रेंत मनुष्य असला, तरी त्याच्या नांवानें त्यास मोठ्याने ओरडून हांक मारिली असतां, तो खडबडून तत्काळ जागा होतो. ही जशी शब्दांत अर्चित्य शक्ति आहे, त्याचप्रमाणें 'तत्त्वमसि' या शब्दांतही प्रत्यक्ष अपरोक्षज्ञानजनक शक्ति आहे. म्हणून प्रबल शब्दप्रमाणावरूनही वृत्ति आत्माकार होत असल्यामुळे आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान शब्दजन्य असूनही तें अप्रामाणिक ठरत नाही.

आणि त्याच्या प्रत्यक्षत्वाविषयी दुसरी गोष्ट अशी की, मी जिवंत आहे का मेलों आहे, अथवा मी या ठिकाणीं आहे किंवा नाही याविषयी कोणालाही संशयच येत नसल्यामुळे, या स्वप्रत्यक्ष ज्ञानाला दुसऱ्या कोण-त्याही प्रमाणाची जरूरी लागत नसते. कारण, ज्याविषयी संशय असतो, त्याच ठिकाणीं अन्य प्रमाणाची अपेक्षा लागते; ज्या ज्ञानांत कधीही च

कोणालाही संशय नसतो, त्या ठिकाणी कोणत्याही प्रमाणाची कोणालाही अपेक्षा लागत नाही, असा सिद्धांत आहे. म्हणून तूं एवढें एक तत्व लक्षांत ठेव कीं, स्वात्मज्ञानव्यतिरिक्त बाकीचीं सर्व ज्ञानें संशयप्रस्त असतात. ह्मणून तत्संशयनिवृत्त्यर्थ त्यास कोणत्या तरी प्रमाणाची अपेक्षा असणें साहजिकच आहे. पण प्रत्येकाचा आत्मा व त्याचें सामान्य ज्ञान, प्रत्येकास प्रत्यक्ष सिद्धच आहे. त्यास अन्यप्रमाणाची जरूरी असण्याचें कारण काय ह्मणून असणार ? कारण प्रमाता, प्रमाण आणि प्रमेय, या सर्वांनाच एकसमयावच्छेदेंकरून जो प्रकाशित करून त्यास प्रमाणभूत असतो, त्याच्या प्रत्यक्षत्वास आणखी कोणती प्रमाणें साक्ष देऊं शकणार, हें सांग. अरे ! जगांत स्वात्मा जितका प्रत्यक्ष आहे, तितका कोणताहि पदार्थ प्रत्यक्ष नाही, व कोणतेंहि ज्ञान प्रत्यक्ष नाही. पण या मोहापुढें मांत्रं कमाल असो, झाले ! या अनिर्वाच्य मोहाच्या निवृत्तीलाच महावाक्यदि शब्दप्रमाणाची अपेक्षा लागते, आत्मज्ञानास नाही. आत्मज्ञान शब्द-प्रमाणावरून सिद्ध होतें, हें ह्मणणें केवळ औपचारिक आहे. तात्पर्य, बुद्धी-कडून बुद्धिस्थ असणाऱ्या आत्म्यांवरील कल्पित अज्ञाननिवृत्ति होण्या-गुरुमुखांतून निघालेल्या महावाक्यादि शब्दप्रमाणाची अपेक्षा लागते. हा शब्दप्रमाणावरून झालेल्या अज्ञाननिवृत्तीलाच आत्म्याचें सप्रमाण प्रत्यक्षज्ञान असें ह्मणतात. ( अज्ञाननिवृत्ति आणि आत्मप्रत्यक्षता, हीं भिन्न-भिन्न कर्मे नाहीत. ) या रहस्यभाषणाचा तूं वारंवार नीट विचार कर, ह्मणजे तुझी पूर्व शंका निवृत्त होईल. एवंच या युक्तीनें वृत्तीला झालेलें आत्म्याचें प्रत्यक्षज्ञान सप्रमाण आहे, अप्रमाण नाही, हें सिद्ध झालें.

शिष्य-शंका:-माझ्या मनांत वारंवार आक्षेप एवढाच येतो कीं, “ नमतेर्मतारं मन्वीथाः ” “ निर्विषयत्वात् ” या बृहदारण्यक श्रुती-वरून ‘ आत्मा ’ ही वस्तु निर्विषय असल्यामुळे, सूक्ष्म बुद्धीलाही तो विषय होणें शक्य नाही. आपण प्रत्यक्ष ज्ञानाबद्दल मार्गे सुखदुःखज्ञाना-चा दृष्टांत दिलात, पण या दृष्टांतांत सुखदुःख आणि अंतःकरण यांचें ‘ एकदेशस्थितत्व ’ जरी आहे, तरी वृत्तीहून सुखदुःखें परोक्ष ह्मणजे भिन्न



आहेत. यामुळे वृत्तीला ती विषय होणे साहजिक आहे. पण आत्मा अप-  
रोक्ष आणि निर्विषयच जर आहे, तर तो बुद्धीला ग्राह्य किंवा प्रत्यक्ष कसा  
होणार ? ह्मणजे न्यायतः आत्म्याचा आणि बुद्धीचा विषयविषयीभाव  
होत नसून, तो होतो असे आपण ह्मणतां, पण मला हें अज्ञून बरोबर  
पटले नाही. तेव्हां यांत आणखी कांहीं रहस्य असेल तर तें मला कृपा  
करून सांगावे.

उत्तर—गुरुः—हें तुझे ह्मणणें अगदी योग्य आहे. आतांपर्यंत या  
ब्रह्मविद्येतलें रहस्य मी तुला सांगितलें नाही, ह्मणूनच तुझ्या चित्तांत ही  
मळमळ शिल्लक राहिली. पण आतां तूं विचारलेंस, ह्मणून येथें बुद्धीचा व  
आत्म्याचा विषयविषयीभाव कसा होतो, हें ब्रह्मविद्येचें रहस्य स्पष्ट रीतीनें  
तुला सांगतों. मात्र नीट कुशाग्र बुद्धीनें ऐक.

### आत्मसाक्षात्काररहस्य

वा शिष्या ! आत्मसाक्षात्कार होते समयी स्वभावतःच असा प्रकार  
घडून येतो कीं, बुद्धि आत्म्याला कोणत्याही प्रकारें विषय न करितां, ती  
अच्छ व निर्विषय असल्यामुळे, आत्मा हा स्वतः होऊनच अवृद्धिपूर्वक  
आ बुद्धीत आपोआप प्रगट होतो. बुद्धिही त्याला विषय करित नाही व  
आत्माही बुद्धिपूर्वक तिला विषय होत नाही. येथील हा विषयविषयी-  
भाव किंवा ज्ञातृज्ञेयभाव, परस्परांच्या कोणत्याही क्रियेवांचून स्वभावतःच  
घडून येत असतो. येथें बुद्धीकडून 'अयं घटः' इत्यादि बाह्यपदार्थज्ञाना-  
प्रमाणें आत्म्याला जाणण्याची कोणतीही क्रिया न होतांच तिला तो ज्ञेय  
होतो. अशा अकृत्रिम बोधांत आत्म्याच्या निर्विषयत्वालाही बाध येत नाही,  
असा प्रकार येथें आहे. हें रहस्य पुन्हा तुला चांगलें समजण्याकरितां दृष्टांत  
व प्रमाणपूर्वक चांगलें समजून सांगतों. अंतर्भाव लक्षांत आण. ( म्हावद्भी-  
तेच्या १० व्या अध्यायांत प्रपानामक टीकेंत याविषयी असा एक श्लोक  
दिला आहे कीं, )

आदर्शे प्रतिरूपदर्शकमयी शक्तिर्निसर्गस्थिता

दृष्टा तत्र मलापकर्षणविधिं संपद्यते केवलं ॥

तद्वचित्पारिणामरूपमनसः शाबल्यसंशोधने

सत्कर्मेश्वरभक्तितः स्वत इहैवात्मप्रकाशो भवेत् ॥ १ ॥

याचा भावार्थ असा की, स्वच्छ आरशामध्ये प्रतिबिंब ग्रहण करण्याची स्वभावतःच शक्ति आहे. त्यावरील मळ काढण्याची मात्र प्रथमतः क्रिया करावी लागते. आरशावरील मळ निघाला असता, व तो स्वच्छ पुसून सूर्यप्रकाशांत नेऊन ठेविला असता, त्यामध्ये सूर्याचे प्रतिबिंब प्रयत्नावांचून अबुद्धिपूर्वक आपोआप प्रगट होतें. या ठिकाणी सूर्याचा प्रकाश आपल्या पोटांत घेण्याची आरसा नवीन कोणतीही क्रिया करीत नाही. व सूर्यालाही आरशांत प्रविष्ट होण्यास कोणताही आवेश किंवा कांहीं कल्पना करावी लागत नाही.

अशा स्थितीत आदर्शाच्या स्वच्छतेमुळे आणि सूर्यप्रकाशाच्या सांनिध्यामुळे आदर्श आणि सूर्य, यांचा विषयविषयीभाव किंवा भेटीचा योग, अबुद्धिपूर्वक व क्रियेवांचून स्वभावतःच सिद्ध होतो. सूर्याने आपणास भेटावे अशी आरसा त्याची प्रार्थना करीत नाही, व तो सूर्य मी तुला भेटतो किंवा तुझ्यांत प्रविष्ट होतो, असेही आदर्शास आश्वासन देत नाही. पण हा दोघांचा ऐक्यभाव अथवा विषयविषयीभाव, सहज स्वभावतःच होतो. वरील श्लोकांतील ह्या मार्मिक दृष्टांताप्रमाणेच द्राष्टांत असा की, बुद्धि हाच आरसा, व आत्मा हा चित्सूर्य, असे समज. ती बुद्धिवृत्ति निर्विषय होऊन अंतर्मुख म्हणजे आत्मोन्मुख झाली असता, त्या बुद्धीत आपोआपच आत्मानंद प्रतिफलित होतो. ( म्हणजे बुद्धीचा व आत्म्याचा अकृत्रिम ऐक्यभाव होतो. ) समाधिचिचारकाली बुद्धि आपल्या बुद्धित्वाला विसरते. ( म्हणजे स्वतःच्या स्थूल स्वरूपाला विसरते. ) आणि सूक्ष्म अस्मितारूपाने शांत स्थितीत ज्या वेळी ती असते, त्या वेळी आत्म्याचा व आपला अमेदभाव तिला समजण्यांत येतो. यालाच अज्ञाननिवृत्ति, व आत्मसाक्षात्कार किंवा अपरोक्ष प्रत्यक्षज्ञान, वगैरे शब्दांनी ह्मटले जाते. अमेदज्ञानकाली त्या बुद्धीचे सूक्ष्म अस्मितारूपाने जाणीव-स्वरूप जे असते, तेहि तत्काल आत्माकार होऊन, ती बुद्धि जाणीव-



नेणीवभावरहित व स्मरणविस्मरणरहित अखंड सच्चिदानंदरूप होऊन जाते. तात्पर्य, बुद्धीच्या सूक्ष्म स्थितीत सहजच विषयविषयीभाव, किंवा ज्ञातृज्ञेयभाव अकृत्रिम घडत असल्यामुळे, आत्म्याचे निर्विषयत्व आणि अज्ञेयत्व यांस बाध येत नाही. यामुळे हा विषय-विषयीभाव खरा नाही. व्यावहारिक दृष्ट्याच त्यास सत्यत्व कथिले आहे. कारण आत्मसाक्षात्कार होण्याविषयी या उभयतांची अशा स्थितीत कोण. तीहि क्रिया झणून होत नसते. क्रिया ही फक्त बुद्धिरूप आरशावरील वासनादि मल दूर करण्याचीच प्रथमतः करावी लागते. सत्कर्म, ईश्वरभक्ति आणि वैराग्य वगैरे साधनेंकरून बुद्धि एकदां शुद्ध झाली असतां, गुरुशास्त्रादिकांच्या बोधक शब्दावरून स्वस्वरूपावरील अज्ञानावरण निवृत्त होते. ते निवृत्त झाले असतां, आत्मा हा स्वतःच तिचे ठिकाणी प्रगट होतो; किंवा त्या बुद्धीला वरतो. हा वर दिलेल्या श्लोकाचा आणि “यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः” या मार्गे दिलेल्या श्रुतीचा भावार्थ तुला थोडक्यांत सांगितला. आतां यांत रहस्य असें आहे की, आत्म्याचा व बुद्धीचा हा अशा तऱ्हेचा विषयविषयीभाव, ज्ञातृज्ञेयभाव अथवा प्राप्यप्रापकभाव श्रुतीनीं जरी सांगितला आहे, तथापि तो अविद्या पत्करल्यामुळे अध्यारोपदृष्टीनेच सांगितला आहे. तो पारमार्थिक दृष्ट्या खरा नाही. कारण परस्परविरोधी अर्थाच्या दोन प्रकारच्या श्रुति जेथे येतात, त्या ठिकाणी एक श्रुती अविद्याध्यारोपदृष्टीने भाषा करणारी असते, आणि दुसरी श्रुति पारमार्थिक वस्तुस्थितीचा अनुवाद करणारी असते. हे वर्म जेथपर्यंत गुरुकृपेने कळले जात नाही, तेथपर्यंत आत्मा बुद्धीला ज्ञेय कसा ? व अज्ञेय कसा ? इत्यादि अनेक शंका उत्पन्न होत असतात. पण त्या शंका बोधांती आपोआपच विलयास जातात. अज्ञाननिवृत्त्यर्थ श्रुतिमाउली, जी जी बोधप्रक्रिया सांगत असते, ती ती सर्व अविद्यान्तःपातीच असल्यामुळे, वास्तविक खरी नसते. एवढे रहस्य तू येथे लक्षांत ठेव.

यासंबंधाने दुसरे एक रहस्य लक्षांत ठेवण्यासारखे असें आहे की, कोणत्याही भाषेने झालेला कोणताही सिध्दांत हा पारमार्थिक सिध्दांत-

दृष्ट्या खरोखर अपासिद्धांतच म्हटला जातो. कारण कोणत्याही भाषेचा स्वभावच असा आहे की, कोणत्याही विषयासंबंधाने एक भाषा उत्पन्न झाली की, ती उत्तम बुद्धिमान् पुरुषाकडून दुसऱ्या भाषेने युक्तीने खंडन केली जाते. म्हणून लौकिक अथवा वेदशास्त्रांतर्गत कोणत्याही विषयासंबंधाने झालेली जेवढी म्हणून भाषा आहे, ती युक्ति आणि बुद्धिमत्तेने उच्चारलेल्या त्यांतीलच दुसऱ्या भाषेने खंडित केली जात असते. म्हणून कोणत्याही शास्त्रांत कोणत्याही विषयाच्या सिद्धांतासंबंधाने असणारा वाद-विवाद आजपर्यंत कधीही संपला नाही व पुढेही संपणार नाही. हा भाषेचा स्वभावच ठरला आहे. या हेतूनेच समर्थींनी असे म्हटले आहे की,

“ बहू शास्त्रं धुंडाळितां वाद आहे । जनीं निश्चयो एक तोही न साहे ॥ मती भांडती शास्त्रबोधे विरोधे । गती खुंटती ज्ञानबोधे विरुद्धे ॥ १५५ ॥ श्रुती न्याय भीमांसका तर्कशास्त्रे । स्मृती वेद वेदांतवाक्ये विचित्रे ॥ स्वये शेष मौनावलां स्थीर राहे । मना सर्व जाणीव सोडूनि राहे ॥ १६० ॥

याचा भावार्थ असा की, कोणतीही भाषा जेथपर्यंत सुरू आहे तेथपर्यंत खरा पारमार्थिक सिद्धांत कोणताच ठरत नसतो. कारण पारमार्थिक सिद्धांत हा भाषेच्या पलीकडे आहे. ह्मणजे मौनस्थितीत किंवा जाणिव-नेणिवेच्याही पलीकडे आहे, या हेतूनेच श्रुतींनी प्रथम व्यावहारिक दृष्ट्या सर्व तऱ्हेची भाषा बोलून अखेर कोणत्याही विषयाचा परमार्थतः निश्चित सिद्धांत कोणताच ठरावितां येत नाही. ह्मणून सर्व विषय अनिर्वाच्य ह्मणजे मिथ्या आहेत असे दाखित करून, ती अखेर मौनमुद्रा धारण करून स्वस्थ राहिली. पण यांत श्रुतींना पारमार्थिक सिद्धांत कळला नाही, म्हणून त्या स्वस्थ बसल्या असे मात्र नाही. तर आपल्या मौनमुद्रेनेच पारमार्थिक सिद्धांताचे त्यांनी दिग्दर्शन केले आहे. हा पारमार्थिक सिद्धांत स्वात्मबोध झाल्यानंतर कळण्यांत येत असल्यामुळे, स्वात्मबोध होण्याकरितां श्रुतींना प्रथमतः वादविवाद व शंकासमाधानात्मक व्यावहारिक सिद्धांताची अनेक प्रकारची भाषा वापरावी लागली. ती व्यर्थ मात्र ह्मणतां



येणार नाही. कारण व्यावहारिक सिद्धांतांची भाषा परमार्थतः मिथ्या जरी आहे तरी मिथ्या अज्ञानाच्या निवृत्तीला तिचा फार उपयोग होत असतो. म्हणून अनेक तऱ्हेच्या बोलण्याबोलण्यानेच श्रुतिरहस्य मुमुक्षूच्या चित्तांत उतरते. म्हणून भाषेनेच भाषेची निवृत्ति करावी लागते. म्हणून अज्ञाननिरासार्थ आम्ही हें कांहीं बोलत आहों. याविषयी वसिष्ठानीं असें म्हटलें आहे कीं,

“ तेन जातं ततो जातं इतीयं रचना गिराम् ॥ अप्रबुद्धप्रबो-  
धाय न त्वेषा परमार्थतः ॥ उक्तिवैचित्र्यमेवैतन्नोक्त्यर्थेऽत्रास्ति  
सत्यता ” इति ॥ “ जन्माद्यस्य यतः ”

या इत्यादि वाक्यांचे ठिकाणीं, हें जगत् त्यापासून झालें व त्यामुळें झालें इत्यादि वाणीचा उच्चार जो झाला आहे, अथवा कोणत्याही ग्रंथांत कोणत्याही भाषेचा उच्चार जो होतो, हा केवळ अप्रबुद्धांना प्रबोध करण्याकरितांच होत असतो. वास्तविक ही कोणतीही भाषा स्वप्नस्थ वृत्तापैकींच असल्यामुळें ती खरी नाही. म्हणून मौन हाच सर्व शंकासमाधानात्मक भाषेचा सारभूत सिद्धांत होय. हें ग्रंथारंभाचि उपोद्धातांत आम्ही सिद्ध केलें आहे, हें तूं विसरू नकोस.

आतां चालू विषय सोडून मध्यंतरींच आढाला हें सांगण्याचें कारण असें कीं, कोणत्याही ग्रंथांत जो जो विषय सांगण्यांत येतो, त्यांत किंवा आतांपर्यंत आम्ही मागे जो आत्मसाक्षात्कारासंबंधानें विषय सांगितला. त्यांत प्रत्येक ठिकाणीं वाक्यविरोधानें द्विधा सिद्धांत सांगण्यांत आले आहेत व पुढेही येतील. तेव्हां ते दोन्ही सिद्धांत सप्रमाण असल्यामुळें, हा खरा का तो खरा, त्यांत त्याज्य कोणता व ग्राह्य कोणता, असा मुमुक्षु वाचकांच्या मनांत घोटाळा उत्पन्न होण्याचा संभव आहे. हा घोटाळा उत्पन्न होण्याचें कारण असें कीं, श्रुतीचा पारमार्थिक सिद्धांत कोणचा व व्यावहारिक सिद्धांत कोणचा, हें कळत नसल्यामुळें, हा घोटाळा होतो. तो न व्हावा आणि व्यावहारिक व पारमार्थिक सिद्धांतांचे खरें रहस्य वाचकांच्या लक्षांत यावें, या हेतूनेच हें मध्यंतरीं किंचित विषयांतर करून आम्ही बोलत आहों. आतां मागील व्याख्यानांत आमची दुटप्पी

भाषा कशी झाली झणाल, तर ती सांगतो. आम्ही एकदा आत्मा निरव-  
यव, निर्विषय आणि अपरोक्ष असल्यामुळे तो बुद्धीला प्रत्यक्ष गोचर  
होणार नाही, झणून तो अज्ञेय आहे, असे सांगितले. व पुन्हा याच्या  
उलट कांही ठिकाणी असे सांगितले की, आत्म्याचे ज्ञान बुद्धीला प्रत्यक्ष  
व सप्रमाण होते, झणजे महावाक्यशब्दप्रामाण्यावरून आत्मा बुद्धीला  
प्रत्यक्ष गोचर होतो. तसेच एकदा आत्मा ज्ञेय विषय आहे झणून  
सांगितले व एकदा तो निर्विषय असल्यामुळे बुद्ध्यादिकांना तो ज्ञेय होणार  
नव्हे असे सांगितले. तेव्हां याप्रमाणे आमची किंवा शास्त्रकारांची द्विधा  
भाषा झाली आहे, तथापि तिचा विरोधपरिहार आम्ही पूर्वाच युक्ति,  
दृष्टांत, व प्रमाण येणेकरून केला आहे. व पुढेही आणखी सांगणार आहो.  
पण या सर्व व्याख्यानांतील रहस्य इतकेच सांगावयाचे आहे की,  
आत्म्याचे ज्ञेयत्व आणि अज्ञेयत्व, असे दोन्हीही प्रकारचे सिद्धांत सप्रमाण  
जरी आहेत, तथापि ते मिथ्या अज्ञानाच्या निवृत्तीकरितांच सांगितलेले  
असून, व्यावहारिक दृष्ट्याच त्यांना सत्यत्व आहे. ते दोन्ही प्रकार स्वप्नस्थ  
वृत्ताप्रमाणे मिथ्या असल्यामुळे, पारमार्थिक सत्यत्व त्यांस नाही, एवढे  
रहस्य लक्षांत ठेविले पाहिजे.

आतां या बोलण्यानेही तुझे मन पुन्हा कदाचित साशंक होईल, पण  
ते न व्हावे झणून तुला पुन्हा मी असे सांगतो की, स्वस्वरूपाविषयी  
अज्ञान जेथपर्यंत मानले आहे, तेथपर्यंतच अज्ञाननिवृत्तीला उपायभूत  
शास्त्रांनी जे जे सांगितले आहे ते ते सर्व व्यावहारिक दृष्ट्याच खरे आहे.  
स्वात्मबोधानंतर पारमार्थिक दृष्ट्या मात्र खरे नाही. वेद जेवढे बोलला  
आहे तेवढे परमार्थतः सर्व मिथ्या आहे. तथापि तुझे मिथ्या अज्ञान संपे-  
पर्यंत मात्र आत्मसाक्षात्कारासंबंधाने श्रुतीची व तदनुसार आमची या  
प्रकरणांत जी दोन प्रकारे सिद्धांतभाषा झाली आहे, ती तू सर्वथैव  
मिथ्या समजू नकोस. कारण स्वात्मबोध अन्वय आणि व्यतिरेक, अशा  
दोन प्रकाराने व्हावा लागतो. त्यांत प्रथमतः व्यतिरेकपद्धतीने स्वात्म-  
साक्षात्कार झाल्यावांचून पारमार्थिक अन्वयबोध होत नाही. झणून



बुद्धीला आत्म्याचें ज्ञेयत्व कसें व अज्ञेयत्व कसें ? यासंबंधानें वृत्ति-  
व्याप्ती व फलव्याप्तीच्या नियमानुसार दोन्ही प्रकारचे सिद्धांत जे सांगितले  
ते फक्त व्यतिरेकदृष्टीनें अगदीं बरोबर आहेत. प्रत्येक ठिकाणीं आमचीं  
सत्य व मिथ्या, यासंबंधानें पारमार्थिक आणि व्यावहारिक अशा दोन  
दृष्टीनें दोन प्रकारची भाषा होत आहे, ह्मणून तदनुसार प्रसंगोपात्त प्रत्येक  
वेळीं दोन प्रकारचा सिद्धांत सांगितला जात आहे. एवढें वर्म तूं लक्षांत  
ठेविलेंस ह्मणजे आत्म्याच्या ज्ञेयाज्ञेयत्वासंबंधानें तुझ्या मनाचा सर्व  
घोटाळा निवृत्त होईल.

### आत्मसाक्षात्कारासंबंधी पारमार्थिक सिद्धांतविचार

असो; आतांपर्यंत आह्मी आत्म्याचें ज्ञेयत्व आणि अज्ञेयत्व कसें,  
यासंबंधानें तुला व्यावहारिक दृष्ट्या सर्व प्रकारचा विचार, सांगितला. पण  
आतां आत्मा ज्ञेयही नव्हे आणि अज्ञेयही नव्हे, व तो कां नव्हे, यावि-  
षयी पारमार्थिक दृष्टीचा थोडा तुला विचार सांगतो. याचाही पण तूं  
अवश्य विचार कर. अरे ! वास्तविक पाहूं गेलें असतां आत्म्याचे ठायीं  
अज्ञानच जर नाही तर त्याचें ज्ञान कोणाला व कसें संभवणार ? कारण  
तो निर्विकार, अखंडैकरस व स्वप्रकाश असल्यामुळें त्याचे ठिकाणीं अज्ञान  
संभवणार नाही. ह्मणूनच तत्कार्यभूत बुद्धि, मन, जीव, ईश्वर व हे जगत्  
वगैरे कांहींएक उत्पन्न झालें नाहीं. याचें कारण “अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रः”  
ही श्रुति असें सांगते कीं, आत्म्याचे ठायीं प्राणच जर नाहीत तर त्याचे  
ठिकाणीं मन, बुद्धि व बुद्धिकल्पित अज्ञान, हें तरी कसें असूं शकणार !  
मृगजलामध्ये जसा पाण्याचा थेंबही असत नाही, किंवा स्वप्नांत वास्तविक  
कोणताहि पदार्थ असूं शकत नाही, पण हा अजातबोध जागृत झाल्या-  
वांचून मात्र कळत नाही, तसेंच आत्मवस्तूचे ठिकाणीं हे बुद्ध्यादि विकार  
यत्किंचित्ही झाले नसून हे स्वभावतः प्रतीत होतात. पण तीं प्रतीति  
आत्मजागृति झाल्यावर आपोआपच मिथ्या ठरते. म्हणून स्वात्मबोधाची  
जागृति होण्याकरितांच बुद्ध्यादिकांचा अध्यस्त सद्भाव करून, बुद्धि आ-  
त्म्याला व्यापते किंवा साक्षात् जाणते, वगैरे ही पूर्वी सांगितलेली वृत्ति-

व्याप्तीची प्रक्रिया शास्त्रकारांना मांडावी लागते. या उपायाने व निर्विकल्प समाधीच्या अभ्यासाने एकदा वृत्तीला अजात बोध ठसला असता, या प्रक्रियेची कांही एक किंमत नाही व जरूरीही नाही. नसणारे मिथ्या अज्ञान हा जीव पत्करतो, ह्मणून आत्मा ज्ञेय आहे का अज्ञेय आहे ? अशा तऱ्हेची भाषा सुरू होते. ही भाषा तात्विक दृष्टीने आह्मांला अगदीच पोरकट वाटते. कारण आत्म्याचे ज्ञान आणि अज्ञान, हे दोन्हीही भाव स्वप्नांतलेच आहेत असे आह्मी समजतो. ह्मणून स्वप्न आहे तेथपर्यंत जरी त्यांना खरेपणा असतो, तरी विचाराअन्ती ते दोन्हीही भाव मिथ्याच ठरतात. बाल्य अवस्थेत लहान मुलगा ' बागुलबुवा ' ही कांही तरी एक मरणान्त दुःख देणारी वस्तु आहे, असे मानतो. त्यामुळे याच्या पित्याला त्या मिथ्या बागुलबुवाच्या निवृत्तीचा मिथ्याच कांही तरी उपाय योजावा लागतो. वास्तविक विचारअवस्था प्राप्त होणे, हाच त्याच्या नाशाचा खरा उपाय होय. अन्य कोट्यावधि उपायांनीही त्याची आत्यंतिक निवृत्ति होणे शक्य नाही. त्याप्रमाणेच मिथ्या अज्ञानाची निवृत्ति स्वात्म-विचारावांचून अन्य कोट्यावधि साधनांनीही होणे शक्य नाही. असो, ह्मणून तात्विक दृष्ट्या आत्म्याचे ज्ञेयत्व आणि अज्ञेयत्व हे दोन्हीही मिथ्या असून तो या दोन्ही कल्पनेहून निराळाच आहे. अरे ! मन, बुद्धि, हे जगत, हा देह, वगैरे सर्व कांही हा आत्म्याचाच ( म्हणजे आपलाच ) चमत्कारिक आभास आहे, किंवा त्याचीच छाया आहे. लहान मूळ जसे आपल्याच छायेला आपण भिते व आपल्याहून ती पृथक् आहे असे पाहतो; तोच नमुना या सर्व जीवांचा झालेला आहे. पण खरे बोलून उपयोग काय ! ' खऱ्याची दुनिया नाही ' असे जे व्यवहारांत झणतात, ते खोटे नाही. अरे ! " यत्रत्वस्य जगत् स्वात्मैवाभूत्तत्र केन कं पश्येत् " ह्मणजे विचारअवस्थेत एक अखंड व शांत अशा आत्म्यावांचून दुसरा पदार्थच जर नाही, तर मग कोणी कोणाला पाहवें, व कोणी कोणाला जाणावें ? असे ही श्रुति सांगत आहे. ह्मणून तात्विक दृष्ट्या अज्ञानाप्रमाणेच आत्म्याचे ज्ञानही मिथ्याच झणावे लागते.



शंका-शिष्य:-अहो ! तुमच्या या अज्ञातसिद्धांतावरून अज्ञान जर कोठे नाहीच, तर मग बोधाची आवश्यकता तरी कां असावी ? आम्ही मग तुम्ही आम्हांला हा बोध तरी कां करितां ? हें सांगा !

उत्तर-गुरु:-अरे, नसलेलें अज्ञान तूं पत्करतोस, म्हणून आम्हांला तें वृत्तिव्याप्तीचा वगैरे प्रकार सांगून दूर करावें लागतें. मी, वृत्तिवांचून अखंड, निहंतुक, निरपेक्ष, बोधमात्र आहे, असें जर तुला कळतें, तर खर आम्हांला हा पाह्याळ लावण्याचें तरी काय कारण ?

शंका-अहो ! मी, तें अज्ञान तरी कां पत्करावें ? याला कांहींतरी कारण असेलच ना ? मला दुःख भोगण्याची हौस आहे कीं काय ?

उत्तर-गुरु:-अरे ! याचें खरें उत्तर असें आहे कीं, तूं ज्ञानस्वरूप आहेस, म्हणूनच अज्ञान पत्करतोस. तूं दगडासारखा जडच जर मुळांत असतास, तर मी अज्ञ आहे, असेंही तुला म्हणतां आलें नसतें. कारण दगडानें, मी अज्ञ आहे, असें कधीं म्हणतांना कोणी ऐकलें आहे काय ? तर नाही. तेव्हां अज्ञान, हें ज्ञानस्वभावामुळेच भासत असतें. जें नसतें भासमात्र असतें, तें खरें नसतें. पण तेवढ्या भासामुळे आपल्याला तें गोत्यांत घालतें यांत संशय नाही. नसणारी वस्तु सुद्धां रज्ज्वरील सर्पाप्रमाणें केवळ आपल्या भासामुळे, जाणत्यांलासुद्धां खड्ड्यांत घालते. “छायाप्रत्याव्हया भासा असंतोष्यर्थकारिणः” असें व्यासांचेही वारंवार म्हणणें आहे. तेव्हां मूर्खपणा, हा शहाण्याचेच ठिकाणीं संभवत असतो, मूर्खांचे ठिकाणीं मूर्खपणा नसतो, हें एक वर्म ध्यानांत ठेवण्यासारखें आहे. तसेंच अज्ञान हें ज्ञानप्रकाशामुळेच, आणि तूं ज्ञानरूप आहेस म्हणूनच, तुझे ठिकाणीं नसून तें तुझे तुलाच भासतें. हें तुझ्या प्रश्नांचें यथार्थ उत्तर होय. हें ज्ञान फार बारिक सिद्धांतविचाराचें आहे. यांतील रहस्य या वेळेस तुला कदाचित् जरी कळलें नसलें, तरी यावर आणखी कुतर्क काढूं नकोस.

या दिलेल्या उत्तरावरून तूं स्वतः बोधस्वरूप आहेस हें तत्त्व लक्षांत आण म्हणजे झालें. आणि दुसरें असें कीं, आम्ही, अज्ञान नाहीच असें जें म्हणतो, हें तत्त्वज्ञानानंतर, पारमार्थिक दृष्ट्या तें नाही, असें

ह्मणतों. पण बोधाच्यापूर्वी व्यावहारिक दृष्ट्या तें नाहीं असें आमचेंही म्हणणें नाहीं. कारण व्यावहारिक दृष्ट्या अज्ञान अनादि, भावरूप आहे, म्हणून व्यावहारिक सत्यत्व त्यास आहे, असा शास्त्रकारांचा सिद्धांत असून यौक्तिक दृष्ट्या तें सदसद्विलक्षण ह्मणजे अनिर्वचनीय आहे, असा यासंबंधाने त्रिविध सिद्धांत ठरला आहे, हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. या विषयाचा विचार आह्मी अविद्याखंडण नामक या ग्रंथांतिल अन्य प्रकरणांत साग्र केला आहेच, ह्मणून त्यासंबंधानें आतां येथें विशेष शंकासमाधान नको. असो.

तात्पर्य, व्यावहारिक दृष्ट्या सत्य मानलेल्या अज्ञानाच्या निवृत्ती-करितांच शास्त्रकारांनीं हा वृत्तिव्याप्ती आणि फलव्याप्तीचा विचार सांगितला आहे. आचार्यांच्या रिमीडे स्तोत्रांतिल यापुढें दिलेल्या श्लोकावरील टीकाकारानेंही आह्म तुला जो मार्ग वृत्तिव्याप्तीचा प्रकार सांगितला हाच अमिप्राय तेथें त् नाहीं दिला आहे व तो वाचण्यासारखाही आहे. ह्मणून तो श्लोक आणि त्यावरील टीका, येथें प्रमाणार्थ संक्षेपतः किंचित मी देत आहे. याचा विचार तूं पुन्हा कर.

श्लोकः—“ मात्रातीतं स्वात्मविकासात्मविवोधं ज्ञेयातीतं ज्ञानमयं हृद्युपलभ्यं ॥ भावग्राह्यानंदमनन्यं च विदुर्यं तं संसार-ध्वांतविनाशं हरिमीडे ॥ ८ ॥ ”

यावरील टीका—“ हृद्युपलभ्येति । हृदि बुद्धौ भास्याततिस्यापि । सूर्यस्यादर्शे स्फुटं प्रतिबिंबतया स्वतःस्फुरणं संभवति ॥ तथा च श्रुतिः “मनसैवेदमाप्तव्यं ॥ एषोणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः” न चैषु वाक्येषु आत्मनो बुद्धिग्राह्यत्वं प्रतीयत इति वाच्यं । “ न मतेर्मतारं मन्वीथाः ” “ यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो मतं ” इत्यादिश्रुतिविरोधप्रसंगात् । कस्तर्हि श्रुतिद्वयस्य विरोधपरिहार इति चेच्छुणु ॥ “ मनसैवेदमाप्तव्यं ” इति श्रुतिः आत्मनो वृत्तिव्याप्यत्वं विवक्ष्यति । “ अप्रमेय-मनादि चेत्यादिश्रुत्या फलव्याप्यत्वं निषिध्यते इति विरोधपरिहारः ॥ ( आत्मनो वृत्तिव्याप्यत्वं नाम अंतःकरणवृत्तौ प्रतिबिंबतया स्वयमेव स्फुटभासमानत्वं ॥ ) तथा च फलव्याप्यत्वं नाम बुद्धिगत-



विदाभासेन भास्यत्वं । तत्तु घटादि ज्ञानविषयकं । अत्रात्मज्ञान-  
विषये तु तन्निषिद्धमेव ॥ अतः श्रुतिद्वयाविरोधः ॥ इति ॥

याप्रमाणे टीकाकाराने येथे जो अभिप्राय सांगितला आहे, तोच  
तुला आह्मी पूर्वी सांगितला आहे. याचा तात्पर्यार्थ, बुद्धीला आत्म्याचे जें  
ज्ञान होतें तें लक्षणानामक वृत्तीनेच होतें. साक्ष, १ इदंत्वेकरून होत नाही.  
हाच वर दिलेल्या टीकेचा इत्यर्थ होय.

आणखी एक शास्त्ररहस्य लक्षांत ठेवण्यासारखें असें आहे कीं,  
सकल शास्त्रांचा आरंभ जीवांना आत्मज्ञान करून देण्याकरितां नाही, तर  
आत्म्याच्या विशेष ज्ञानाला प्रातिबंधक असणाऱ्या अज्ञानाची निवृत्ति  
करण्याकरितांच फक्त आहे. स्वतःचें सामान्य ज्ञान सर्व जीवांचे ठिकाणीं  
सिद्धच आहे. म्हणून याविषयीं भगवंतांनीं भगवद्गीतेच्या अठराव्या अध्या-  
यांतिल “ सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ” या ५० व्या  
श्लोकांत आत्मज्ञानाची सिद्धि कशा तऱ्हेनें होतें हें अर्जुनास सांगितलें आहे.  
तेच मीं तुला सांगितलें आहे. तथापि या श्लोकावरिल किंचित् तात्पर्यदर्शक  
आचार्यांचें भाष्य येथें प्रमाणार्थ देतों. याचा तूं नीट बारकाईनें विचार कर.

“ तस्मादविद्याध्यारोपणनिराकरणमात्रं ब्रह्मणि कर्तव्यं ।  
न तु ब्रह्माविज्ञाने यत्नः कर्तव्यः । अत्यंतं प्रसिद्धत्वात् । आविद्या-  
कल्पितनामरूपविशेषाकारापहृतबुद्धित्वात् ॥ अत्यंतं प्रसिद्धं  
सुविज्ञेयं आसन्नतरमात्मतत्त्वमपि अप्रसिद्धं दुर्विज्ञेयमतिदूरभन्य-  
दिव च प्रतिभात्यविवेकिनाम् ॥ तस्माद्ब्राह्माकारभेदबुद्धिनिवृत्तिरेव  
आत्मस्वरूपालंबने कारणं । न हि आत्मा नाम कस्यचित् कदाचिद-  
प्रसिद्धः । प्राप्यो हेय उपादेयो वा । अप्रसिद्धे हि तस्मिन्नात्मानि  
स्वार्थाः सर्वाः प्रवृत्तयः व्यर्थाः प्रसज्जेरन् ॥ तस्माद्यथा स्वदेहस्य  
परिच्छेदाय न प्रमाणांतरापेक्षा ततोऽप्यात्मनोऽंतरतमत्वात् अवगति-  
रिति न प्रमाणांतरापेक्षा इत्यात्मज्ञाननिष्ठा । विवेकिनां सुप्रसिद्धेति  
सिद्धम् ॥ एषामपि निराकारं ज्ञानं अप्रत्यक्षं तेषामपि ज्ञानवशेनैव  
ज्ञानावगतिरिति ज्ञानमत्यंतं प्रसिद्धं सुखादिबदेवेत्यवगन्तव्यम् ॥

जिज्ञासानुपपत्तेश्चाप्रसिद्धं चेत्तज्ज्ञानं ज्ञेयवज्जिज्ञास्येत । यथा ज्ञेयं  
घटादिलक्षणं ज्ञानेन ज्ञाता व्याप्तुमिच्छति, तथा ज्ञानमपि ज्ञानांत-  
रेण ज्ञाता व्याप्तुमिच्छेत् न चैतदस्ति । अतः अत्यंतं प्रसिद्धं ज्ञानं ।  
ज्ञाताप्यत एव प्रसिद्ध इति ॥ तस्मात् ज्ञाने यत्नो न कर्तव्यः किं-  
त्त्वनात्मन्यात्मबुद्धिनिवृत्तावेव । तस्माज्ज्ञाननिष्ठा सुसंपाद्या इति ॥

या भाष्याचा भावार्थ वर झालाच आहे. तथापि पुन्हां पदशः अर्थ  
थोडक्यांत सांगतो, इकडे लक्ष ठेव. तस्मात् ह्य० यद्यपि सर्व जीवांना  
आत्म्याचें सामान्यत्वेकरून ज्ञान आहेच, तथापि त्याच्या विशिष्ट स्वरू-  
पाचें ज्ञान बुद्धिकल्पित अज्ञानेकरून आवृत झाल्यामुळे, ब्रह्मावरील आरो-  
पित अज्ञानाची निवृत्ति करणें, एवढेंच बुद्धीचें कर्तव्य होय. आणि अज्ञान-  
निवृत्ति करणें किंवा मोहनिवृत्ति करणें, हेंच सकल शास्त्रांचें प्रयोजन होय.  
आत्मज्ञान करून देण्याकरितां सकल शास्त्रांची प्रवृत्ति झाली नाही. म्हणून  
स्वतःच्या ज्ञानाविषयी कोणताही यत्न नको. कारण आपला आत्मा हा  
अत्यंत प्रसिद्धच आहे. फक्त आविष्टेनें कल्पित असा जो हा नामरूपा-  
त्मक भास्यमान विशेष आकार, या आकाराला पाहून बुद्धि मोहित होऊन  
तद्रूप झाल्यामुळे तिला स्वात्माविस्मृति झाली आहे एवढेंच. अहो ! आपलें  
स्वरूप सर्व पदार्थांपेक्षांही अत्यंत प्रकट असून व अत्यंत सन्निध असल्या-  
मुळे युक्तीनें जाणण्याला अत्यंत सुलभ असूनही, विचाररहित पुरुषांना  
तें कितीतरी दुर्ज्ञेय झालें आहे ! व प्रसिद्ध असून किती तरी अप्रसिद्ध  
आणि दूर झालें आहे ! ही मोठी आश्चर्याचिच गोष्ट नव्हे काय ?

असो, तेव्हां आत्मा आणि बाह्यपदार्थ हे भिन्न आहेत, असा दोहोंत  
शेद करून सदैव बाह्य विषयाकार असणारी अशी जी आपली बुद्धि, इच्यां-  
तील बाह्य मिथ्या आकार तेवढा निवृत्त करणें, हेंच बुद्धीला आत्मस्वरूपा-  
वच्छेदन होण्याचें मुख्य कारण होय. वास्तविक आत्मा कधीही अज्ञाना-  
वृत्त नाही, गुप्तही नाही व त्याज्यही नाही. तो ग्राह्यही नाही व प्राप्यही  
नाहीं. अहो ! खरोखर आत्मा जर अप्रसिद्ध आणि आपणांहून किंचित  
दूर असता, तर हे लोकांचे कोणतेच व्यवहार सिद्ध झाले नसते.



कारण हे जे लोकांचे सर्व व्यवहार चालू आहेत, हे स्वतःच्या आत्म्याकरितांच सुख आहेत, म्हणून आपला आत्मा अप्रसिद्ध आणि दूर जर असता तर हे सर्व व्यर्थच झाले असते. तेव्हां ज्याप्रमाणे आपल्या स्वदेहाचे अस्तित्व जाणण्याला कोणत्याही प्रमाणाची जरूरी लागत नाही, त्याप्रमाणे देहाहीपेक्षां अतिसंनिध आणि अंतर्गामी असणाऱ्या आपल्या स्वरूपप्राप्तीला किंवा त्याच्या ज्ञानाला कोणत्याही प्रमाणाची आणि साधनाची अपेक्षा लागत नाही. ह्मणून विवेकी पुरुषांना आत्मज्ञान अत्यंत सुलभ आहे, हे सिद्ध झाले. आतां यावर कोणी असे कदाचित म्हणेल की, घटादिपदार्थज्ञान जसे बुद्धीला प्रत्यक्ष आणि सुलभ आहे, तसे, आत्मा हा अपरोक्ष म्ह० अप्रत्यक्ष असल्यामुळे, त्याचे ज्ञानही प्रत्यक्ष नमून सुलभ नाही. माग बुद्धीला तो प्रत्यक्ष कसा वेद्य होणार ? व त्याचे ज्ञान सुलभ कसे ?

या शंकेवर आम्ही असे ह्मणतो की, अरे ! घट आणि घटादिकांचे ज्ञान ज्या सामान्य आत्मप्रकाशाने प्रकाशित होते, त्या आत्म्याचे ज्ञान घटादिकांच्याही ज्ञानापेक्षां अति सुलभच असले पाहिजे. कारण घटादिकांना जाणणाऱ्या ज्ञानाची अगोदर सिद्धताच जर नसेल तर घटादिक जाणलेच जाणार नाहीत. ह्मणून ज्या अर्थी घटादिक माझ्याच स्वरूपज्ञानाने मला भासतात, त्या अर्थी माझी सिद्धता व प्रत्यक्षता घटादि ज्ञानापेक्षाही सुलभ व आयत्तीच क्रियेवांचून सिद्ध आहे. कारण घटादि ज्ञान होण्याला बुद्धि आणि चिदाभास यांच्या व्याप्तीची निदान कांही तरी इंद्रियांच्या साहाय्याने क्रिया करावी लागते. पण स्वतःच्या ज्ञानाविषयी बुद्ध्यादि इंद्रियांना अन्यपदार्थवत् व्याप्तीची वगैरे कोणताही क्रिया न लागतांच ते स्वयंभू सिद्धच आहे. ह्मणून स्वात्मज्ञान सर्वांत अत्यंत सुलभ आहे, असे सांगितले ते बरोबर आहे. जसा घट जाणण्याच्या वेळेस हा चिदाभास घटाला व्यापतो, तसा आत्म्यास व्यापित नाही. कारण, आत्मा स्वप्रकाश असल्यामुळे त्याला प्रकाशित करण्यास अन्य चिदाभास ज्ञानाची अपेक्षा लागत नाही. बुद्धीची तरी आरोपित अज्ञाननिवृत्तीपुरतीच अपेक्षा लागते. जह असणारी बुद्धि सुद्धां आत्म्याला घटादिकांप्रमाणे व्यापित नाहीच.

ज्ञान भाष्यकार ह्मणतात, आत्मज्ञानाविषयी कोणताही यत्न नकोच. फक्त अनात्मबुद्धीच्या निवृत्तीचाच यत्न शास्त्रकार सांगत आहेत. हा वरील सर्व भाष्याचा इत्यर्थ होय.

वा शिष्या ! परमात्मा मनाला गोचर होतो व तो कशा युक्तीने होतो, आणि तो मनाला अगोचरही आहे, असे दोन्हीही प्रकार श्रुतींनी सांगितले आहेत. आणि त्या दोन्हीही श्रुतींचे रहस्य तुला इतका वेळ सांगितले. तथापि या विषयाच्या दृढ बोधाकरितां अष्टावक्रमुनि आणि जनक राजा, यांचा या विषयावर झालेला संवाद तुला थोडक्यांत सांगतो. हा जर लक्षपूर्वक पुन्हा तूं ऐकशील तर खरोखर याच वेळेस तूं निःसंदेह होऊन परमपदाला प्राप्त होशील. अष्टावक्र मुनींनीं तूं पूर्वी केलेलाच प्रश्न जनकाला केला होता. तेव्हा जनक राजा अष्टावक्राला परमात्मज्ञानाचा प्रकार युक्ति व दृष्टांतपूर्वक असे सांगू लागला कीं, अष्टावक्रा, कोणताही समर्थोद बाह्य पदार्थ मनाला गोचर होतांना दोन क्रिया न्हान्या लागतात; एक अन्य पदार्थावरून मन परत वळणें, व दुसरी क्रिया तें मन दुसऱ्या इष्ट पदार्थावर लागून तत्पर होणें. पहिल्या पदार्थावरून मन काढून पुढें होणाऱ्या तटस्थ अवस्थेंत आपणांस दुसऱ्या इष्ट पदार्थाची प्राप्ति होते असें मात्र नाहीं. तर मन दुसऱ्या पदार्थावर तत्पर करण्याची क्रिया आणखी करावी लागते. याप्रमाणें मर्यादित असणाऱ्या बाह्य पदार्थज्ञानाविषयी अशा दोन क्रिया करान्या लागतात.

परंतु शुद्ध चैतन्यरूप आत्मा, हा मर्यादारहित व्यापक वस्तु असल्यामुळे, त्या व्या दर्शनाचा प्रकार याहून निराळाच आहे. कारण तेथे बाह्य पदार्थाप्रमाणें दोन मानसिक क्रिया पूर्वीप्रमाणें करान्या लागत नाहींत. फक्त बाह्य विषयावरून मन वासनेसाहित परावृत्त केलें असतां म्हणजे अंतर्मुख केलें असतां आत्मतत्त्व आपोआप अनुभवास येतें. याविषयी तुला उदाहरण सांगतो, हा दृष्टांत पूर्ण लक्षांत ठेव. आपल्या समोर असलेल्या आरशांत आपणांस एकाद्या इष्ट पदार्थाचें प्रतिबिंब जर पहावयाचें असेल तर आरशासमोरील इतर पदार्थ बाजूला सारून जो आपणास इष्ट पदार्थ त्यांत पहाव-



याचा असेल तो पदार्थ आरशासमोर आणावा लागतो. या ठिकाणी अशा दोन क्रिया व्हाव्या लागतात. पण आपणांस जर आरशांत केवळ आकाशच पहावयाचें असेल तर आरशासमोरील बाकीचे पदार्थ बाजूला करणें, एवढीच क्रिया फक्त करावी लागणार; त्या आकाशाला आरशासमोर आणण्याची आणखी वेगळी क्रिया करावी लागत नाही. कारण आकाश हें अमर्याद आणि सर्वत्र व्यापक असल्यामुळें त्याला इतर पदार्थाप्रमाणें त्याचें प्रतिबिंब पाहण्याकरितां आरशासमोर आणतांच येणार नाही; व तें व्यापक असल्यामुळेंही, आरशांत सदैव आहेच. पण तें आदर्शांतील आकाश दुसऱ्या समोरच्या पदार्थप्रतिबिंबांनीं आच्छादिलेलें असल्यामुळें नजरेस येत नाही इतकेंच. बाकी त्यांत तें आहेच. वा ! शिष्या ! या आदर्शांतील आकाशदृष्टांताप्रमाणेंच चिद्रूप आत्मासुद्धां सर्वत्र व्यापक आणि सर्वाधार असून सर्व कालीं एकरूपानें आपल्या हृदयांत परिपूर्ण भरलेला आहे. त्यामुळें त्याला जाणण्याकरितां मन अन्य विषयावरून परावृत्त करणें, एवढीच फक्त क्रिया येथें करावी लागते. मन निर्विषय होऊन लयादि अवस्थेस प्राप्त न होतां, स्वस्थ झालें असतां, आत्म्याची सच्चिदानंदरूपता किंवा निर्विकल्पता, कोणतीही क्रिया न करितां आपोआपच अनुभवास येते. म्हणून या दृष्टीनें जसा सुख आणि दुःख यांना कोणताही आकार वगैरे नसतांना मनाला त्यांचा अनुभव येतो, त्याप्रमाणें स्वात्मानुभवही निर्विषय झालेल्या बुद्धीला प्राप्त होतो. म्हणून आत्मा वेद्यही आहे, असें कांहीं श्रुतिवाक्यांनीं सांगितलें तें बरोबर आहे. कारण, आत्मा वेद्य होण्याला घटादिकांसारखा त्याला बुद्धिरूप आदर्शाच्या सन्मुख आणावा लागत नाही. तेव्हां तो बुद्धिसन्मुख होतांच त्याची स्वसंवेद्यता बुद्धींत प्रगट होते. हा “ दृश्यते त्वग्रया बुध्दया ” इत्यादि श्रुतीचा अभिप्राय होय. आतां तो व्यापक व बुद्धीहून अभिन्न असल्यामुळें, त्याला घटादि पदार्थाप्रमाणें ‘ वेद्य ’ या नात्यानें बुद्धीला स्वसन्मुख करितां येत नाही. म्हणून या दृष्टीनें तो बुद्धीला अवेद्यही आहे. असा “ यन्मनसा न मुनते ” “ यतो वाचो निवर्तन्ते ” “ न मेधया न बहुना श्रुतेन ” इत्यादि श्रुतिवचनांचा अभिप्राय आहे. म्हणून उभय श्रुति-

वचनांत विरोधशंका योग्य नाही.

तात्पर्य, स्वस्वरूप अनुभव येथे स निर्विषय झालेलें मन हेंच मुख्य साधन होय. जोंपर्यंत चित्त शुद्ध झालें नाही, तोंपर्यंत आत्मज्ञान संभवत नाही. व चित्त शुद्ध झाल्यावर आत्मा त्यांत प्रगट झाल्यावांचून राहणार नाही. ( निःशेष वासनेसहित चित्त निर्विषय होणें गालाच चित्तशुद्धि असें म्हणतात. ) कर्म, उपासना व वैराग्यादि साधनें चित्तशुद्धिकिरितांच शास्त्रांत सांगितलीं जातात. साक्षात् आत्मज्ञानाची तीं साधनें नव्हेत. आत्मानात्मविचारानंतर बुद्धि निर्विषय होणें हेंच आत्मा ज्ञेय होण्याचें मुख्य साधन होय.

शंका-अहो, बुद्धि निर्विषय होणें एवढ्यानें जर आत्मज्ञान संभवत असेल तर सुषुप्त्यादि अवस्थेंतही बुद्धि निर्विषय होत असते. मग त्या काळीं सर्वांना आत्मज्ञान कां होत नाही ? असा अष्टावक्रांनीं जनकाला प्रश्न केला असतां, त्यावर जनक राजानें अष्टावक्राला काय उत्तर दिलें अ हे, हें तूं नीट लक्ष्यपूर्वक ऐक.

उत्तर:- सुषुप्त्यादि अवस्थेंत मनाचें मनपणच नष्ट होतें, त्यामुळे आत्माचा विचार आणि त्याचा अनुभव होणें संभवत नाहीं जसें एखाद्या आरशावर काजळ सारवलें आणि आदर्शसन्मुख असलेले सर्व पदार्थ दूर करून त्यांत आकाश पहावें असें जरी मनांत आणलें तरी तें दिसणें शक्य नाही, त्याप्रमाणें बाह्य विषयाहून परावृत्त झालेलें मन निद्रादि दोषामुळे आच्छादित झाल्यानें त्यांत आत्मानुभव होण्याचें सामर्थ्य राहत नाही. वास्तविक सुषुप्तींत मन निर्विषय नसतें, व शुद्ध झालेलें नसतें. कारण अज्ञानानें तें आवृत असतें. हा एक दोष त्याचे ठायीं मोठा असतो, आणि या दोषामुळेच अनेक वासना त्या मनाचे ठायीं भरलेल्या असतात. त्यामुळे आत्मप्रतिबिंब ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य त्यांत राहत नाही. किंवा आत्मानुभव त्यास होत नाही. कारण जागे झाल्याबरोबर मी झोपेंत कांहीं एक जाणत नव्हतों, असाच अज्ञानाचा अनुभव प्रत्येकजण सांगत असतो. या अनुभवावरून सुषुप्तींत आपल्या बुद्धिरूप आदर्शा-



वर तमाचा लेप असतो, हें सिद्ध होतें, आणि त्यामुळेच त्या काळीं बुद्धि बाह्यदृष्ट्या निर्विषय जरी आहे, तथापि “ अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यंति जंतवः ” या वचनावरून बुद्धीत असणारा ज्ञानरूप आत्मा बुद्धिकल्पित अज्ञानानें आवृत झाल्यामुळे त्या आत्म्याचें बुद्धीला ज्ञान होत नाही, हेंच त्याचें कारण होय. आणि लहान बालकाच्या बुद्धीत आत्मा असूनही किंवा काष्ठपाषाणादिकांत तो असूनही, तो त्यांस विदित होत नाही. याचें कारण हेंच कीं, त्या ठिकाणीं गाढ असणारें अज्ञान आणि वासनारूपी मल, हेंच ज्ञानाचें प्रतिबंधक कारण होय. तात्पर्य, नुसती बाह्य चित्ताची निर्विषयता होण्यानें आत्मविज्ञान चित्ताला होणें शक्य नाही. तर प्रथम कर्म, उपासना व वैराग्यादि शुद्ध क्रियेच्या आचरणानेंच चित्त शुद्ध व्हावें लागतें. ह्मणजे संसारविषयक निर्वासन चित्त अगोदर होऊन त्या चित्ताचा सुषुप्त्यादि अज्ञानअवस्थेत लयही न होतां, अंतर्बाह्य तें निर्विषय झालें असतां त्यांत आत्मस्वरूपविज्ञान प्रकट होतें, हा इत्यर्थ होय. म्हणून पूर्व शंका व्यर्थ आहे. जनक म्हणतो:—बा अष्टावक्रा ! स्वप्न आणि जागृति या अवस्थेमध्ये सर्व व्यवहारकालांत सुद्धां, प्रत्येक जीवाला विकल्पाच्या मध्यसंधीत असणाऱ्या निर्विकल्प स्थितीचा ह्मणजे परमात्मस्वरूपाचा अनुभव नेहमी होत असतो. पण परमात्म्याची ओळख नसल्यामुळे त्यांना आत्मदर्शन होऊन न होऊन सारखेंच. त्याचा त्यांना कांहीं एक उपयोग होत नाही. निर्विकल्प समाधीचा अनुभव प्रत्येक जीवाला नेहमीं कसा येतो, याची तुला ओळख सांगतो, पण नीट लक्षपूर्वक ऐक. असें पहा कीं, अत्यंत आवडीच्या स्त्रियेनें आपणांस अगदीं नव्या पहिल्या भेटीच्या वेळीं गाढ आलिंगन द्यावें; अशा वेळीं आपणांस बाह्य किंवा आंतर असा कोणताही दुसरा विषय भासत नसतो, व त्या वेळीं झोपेचीही अवस्था नसते. ह्मणून या स्थितीलाच समाधि असें ह्मणतात. समाधीत यापेक्षां दुसरें कांहींच विशेष नसतें. किंवा याला दुसरे दृष्टांत असे कीं, पुष्कळ दिवसांपासून आपणांस एखाद्या गोष्टीची फार इच्छा झालेली असावी आणि ती लाभणें अवश्य आहे, असेंही आपल्या मनानें घेतलें

असावे; अशा वेळीं तो लाभ अकस्मात् प्राप्त व्हावा ! तर अशा वेळीं निर्विकल्प समाधीचाच अनुभव कोणालाही होतो. अथवा एखादा मनुष्य अरण्यांत मार्गानें चाललेला असावा; आणि त्या वेळीं त्याच्या मनांत भीती-संबंधानें कोणतीही कल्पना आलेली नसावी, अशा वेळीं एकदम त्या मनुष्यापुढें काळासारखा भयंकर वाघ किंवा राक्षस वगैरे येऊन उभा राहावा. त्या वेळीं चित्ताला जी एकदम निर्विकल्पता प्राप्त होते, तोच समाधि होय. आणखी एक याविषयी उदाहरण असें कीं, आपला सर्व संसार चालविणारा अत्यंत प्रेमांतला एखादा मुलगा धडाकडा असावा, आणि तो मृत झाल्याचें वृत्त अकस्मात् आपल्या कानावर यावें ! तर अशा प्रसंगीं जी मनाची स्थिति होते, या अवस्थेंत अंतर्बाह्य दुसरे कांहींच मान नसतें आणि झोपही नसते; अशा विकल्पाच्या मध्य संधीलाच निर्विकल्पसमाधि किंवा परमात्मदर्शन असें ह्मणतात. व्यवहारकाळीं किंवा जाग्रत-स्वप्न-सुषुप्ति या अवस्थेंत प्रत्येक मनुष्याला अशा संधीचा अनुभव पुष्कळ वेळ येत असतो, पण जीवांना त्याची ओळख नसल्यामुळे त्या आत्मदर्शनाचा मोक्षविषयक कांहींएक उपयोग होत नाही. प्रत्येक मनुष्य व्यवहारदर्शेत पुष्कळ वेळ उदासीन अवस्थेंत अथवा रिकामपणीं सत्वगुणाचा उद्रेक ज्या ज्या काळीं उद्भवतो त्या त्या वेळीं या विकल्पाच्या मध्य संधीत कांहीं काल राहत असतो. आणि त्या काळीं चित्तामध्ये आनंदाचें प्रतिबिंबही उमटलेलें असतें. पण हा आत्मानंद आहे का विषयानंद आहे वगैरे त्यास कांहींच ओळख नसते. त्यामुळे परमात्मदर्शन होऊन सुद्धां तें निरर्थक होतें. अष्टावक्रा, फार काय सांगावें, अरे ! व्यवहारांत प्रत्येकक्षणीं सुद्धां एक कल्पना जाऊन दुसरी उत्पन्न झाली नाही, अशा मध्य संधीत निर्विकल्पसमाधीचा अनुभव प्रत्येकाला वारंवार होत असतो, पण आत्मविचारपूर्वक जो जाणालि त्याला प्रतिक्षणीं समाधिच आहे. नाही त्याला शशशृंगवत् कोठेंच नाही. जास्त काय सांगावें ?

शंकाः—इतकें अष्टवक्रानें ऐकून पुन्हां जनकराजाला त्यानें असें विचारिलें कीं, “राजन् ! जर व्यवहारामध्ये सर्वानाच निर्विकल्प समाधि



प्राप्त होतो, असें आपण ह्मणतां, तर मग हा संसार अद्याप कसा राहिला आहे ? याचा लोप कसा झाला नाही ? कारण, सुषुप्तीत अज्ञानाचा जंरी अनुभव आहे तरी निर्विकल्पतेचा व सुखाचाही अनुभव आहेच, व त्या कार्त्तिकी आत्मरूपता सर्वांना प्राप्त होतच असते. मग असें जर आहे तर हे प्राणी संसारांतून मुक्त कां होत नाहीत ? याचें कारण मला सांगा.

उत्तर—शिष्या ! यावर जनक काय म्हणाला तें ऐक. हें परमरहस्य तुला सांगतों. हा संसार अनादि कालापासून अज्ञानामुळे प्रवृत्त झाला आहे. सर्व जीव स्वप्नाप्रमाणें त्याचा नित्य अनुभव घेत आहेत. तर याचा नाश ज्ञानानेंच होतो. परंतु अष्टावक्रा ! अज्ञान नष्ट करणारें ज्ञान हें सविकल्पच असावें लागतें. निर्विकल्प ज्ञानाच्या योगानें अज्ञान नष्ट होत नाही. कारण निर्विकल्प सामान्य ज्ञान हें कोणालाच विरोधी नसतें, हें एक मुख्य रहस्य अवश्य ध्यानांत ठेव. वृत्तिरहित केवळ सामान्य ज्ञान हें सविकल्प ज्ञानाला, चित्रांना भित्त जशी अधिष्ठान असते, तसें हें नानातः हेच्या आकारांना केवळ अधिष्ठान मात्र आहे. हें अज्ञानविरोधी नाही; उलट अज्ञानाला आश्रय देणारें आहे. या सामान्य निर्विकल्प ज्ञानामुळेच अज्ञानाला अस्तित्व येतें, किंवा याला प्रकाशित करतें; त्या निर्विकल्प ज्ञानावरच अज्ञानामुळे संकल्प उद्भवले म्हणजे तें सविकल्प होतें. तेव्हां हें अज्ञान सुद्धां सविकल्प ज्ञानच आहे असें तूं समज. कारण तें जाणण्यांत येतें. म्हणून जेवढें आपल्या जाणण्यांत येतें, तेवढें सविकल्प ज्ञानच म्हटलें जातें. तेव्हां हें अज्ञानच 'कारण' या रूपानें अनेक प्रकारचें झालें आहे. स्वात्मस्वरूपाच्या विस्मृतीलाच कारण अज्ञान असें म्हटलें आहे. वास्तविक चिदात्मा हा परिपूर्ण भरला असल्यामुळे त्याला देशकालादिकांची वगैरे कशाचीच मर्यादा नाही. कारण मर्यादा घालणाऱ्या देशकालादिकांचीही सिद्धता आत्म्यामुळेच होते. तेव्हां अशा अमर्यादित आत्मचैतन्याचें परिच्छिन्न देहत्वेकरून अपूर्णत्वानें जें आपणांस मान होतें, म्हणजे 'मी हा, आतां येथें एवढाच आहे;' असें जें स्फुरतें, हेंच कारण अज्ञानाचें स्वरूप होय. नंतर या देहाविषयी सत्यत्व बुद्धि जी

होते, हे त्या अज्ञानवल्लीलाच पल्लव फुटले आहेत; या पल्लवालाच कार्य अज्ञान असे म्हणतात. तेव्हा अष्टावक्रा ! या अज्ञानाचे निरसन होईपर्यंत हा संसाराचा देखावा लयास कधीही जात नाही, व परिपूर्ण शुद्ध आत्म्याचे ज्ञान झाल्यावांचून या कारणअज्ञानाची निवृत्ति होत नाही, हे लक्षांत ठेविले पाहिजे. आतां आत्मज्ञान हे दोन प्रकारचे असते. एक परोक्ष आणि दुसरे अपरोक्ष म्हणजे प्रत्यक्ष. गुरु आणि शास्त्र यांच्याकडून केवळ परोक्ष ज्ञान संभवत असते; आणि अपरोक्ष ज्ञानमात्र शुद्ध निर्वासन-बुद्धि झाल्यानंतर स्वतःचा विचाररूप प्रयत्न आणि समाधीच्या परिपाकानंतरच संभवते. आणि हे अपरोक्ष ज्ञानच अज्ञान आणि तज्जन्य हा संसार यांच्या नाशाला कारण आहे, व हेच ज्ञान मोक्षफलदायी असून अरयंत सुखाला हेतु आहे.

शास्त्रावरून झालेले व केवळ श्रद्धेने जवळ पाळलेले असे हे परोक्ष-ज्ञान, यापासून मुक्तता व अज्ञाननिवृत्ति कधीही होणे शक्य नाही. आतां तूं पूर्वी विचारिलेस की, सर्व जीवांना व्यवहारदर्शेत व सुषुप्तीत निर्विकल्प अवस्था जर प्राप्त होत आहे, व तेच जर परमात्म्याचे स्वरूप आहे व त्याचा सर्वांना जर अनुभव येत असतो, तर ते मुक्त कां होत नाहीत ? तर याचे उत्तर असे की, वृत्ति नुसती निर्विकल्प होण्याने अज्ञान-निवृत्ति होत नसते, उलट सुषुप्त्यादि निर्विकल्प अवस्थेत अज्ञान पुष्ट मात्र होते, नष्ट होत नाही. तर विचारपूर्वकच झालेला निर्विकल्प समाधि, अज्ञाननाशाला हेतु आहे. म्हणजे वृत्तिविशिष्ट विचारपूर्वक सविकल्प ज्ञानानेच अज्ञाननिवृत्ति होते. अविचारपूर्वक होणाऱ्या निर्विकल्पज्ञानाने अज्ञाननिवृत्ति होत नाही. कारण सामान्य ज्ञान अज्ञानविरोधी नाही. जसा सर्वत्र असणारा सामान्य अग्नि तमाच्या विरोधी नाही, तर स्नेहवर्तिकादिविशिष्ट अग्निज्वालेनेच तमनिवृत्ति होते, तसे, विचारपूर्वक होणाऱ्या निर्विकल्प समाधीनेच अज्ञाननिवृत्ति होते. तात्पर्य, सर्व जीवांना झोपेत किंवा व्यवहारांत प्रत्येक क्षणीं जरी विकल्पाच्या मध्यसंधीचा हाणजे निर्विकल्पतेचा अनुभव येतो, पण त्या स्थितीचा विचार व ज्ञान त्यांना



नसल्यामुळे संसारनिवृत्ति संभवत नाही. याविषयी उदाहरण असे एखादी, एखादा मनुष्य आकाशातील सर्व तारे प्रत्यक्ष डोळ्याने समोर पहात असतो, त्यांत गुरु, शुक्र, मंगळ वगैरे या ग्रहांच्या चांदण्याही त्याला नेहमी समोर दिसत असतात. पण ही अमूक चांदणी गुरुची किंवा शुक्रादिकांची आहे, किंवा अमुक मंगळाची चांदणी आहे, हे त्याला ज्ञान नसल्यामुळे शुक्रोदय किंवा गुरुचा उदय कोणत्या दिशेस होतो किंवा त्यांचा सांप्रत अस्त आहे किंवा उदय आहे हे कांहीच त्यास कळत नाही. मग तो जेव्हां एखाद्या नक्षत्रवेत्त्याकडून त्या ग्रहांच्या आकृति व दिशा आणि उदयास्ताची वगैरे सर्व माहिती करून घेऊन चित्तकाय्य करून त्या ग्रहाकडे ज्या वेळी पाहील, त्या वेळी त्या ग्रहांचे ज्ञान त्यास होतें. नंतर मग रात्रीतील कालमानाचे ज्ञान त्यास होतें. किंवा दुसरा दृष्टांत असा की, एखाद्या राजसभेत राजदर्शनाकरितां एखादा अपरिचित मनुष्य गेला असतां त्या सभेत त्याला सर्वच प्रकारचे लोक प्रत्यक्ष दिसत असतात, पण या लोकांत मुख्य राजा कोणचा ? पंडित कोणचा ? प्रधान कोणचा ? व राजसेवक वगैरे कोणचे ? यापैकी कोणाचेही व्यक्तिशः त्यास ज्ञान नसल्यामुळे तो राजाला प्रत्यक्ष समोर पहात असूनही त्याची ओळख नसल्यामुळे राजादिदर्शनाचे फल त्यास प्राप्त होत नाही. किंवा एखादे रत्न आपण पहात असूनही किंवा ते आपल्याजवळ असूनही आपणांस त्याची परीक्षा नसल्यामुळे काच, खडा म्हणून ते रत्न आपण फेकून देतो. किंवा जवळ असले तरी त्याचा उपयोग आपणांस होत नाही. त्याचप्रमाणे अष्टावक्रा ! प्रत्येक क्षणीं व्यवहारांत व सुषुप्त्यादि अवस्थेत, निर्विकल्प अवस्थेचा किंवा परमात्मदर्शनाचा अंतर्बाह्य आपणांस लाभ होत असूनही त्या समाधिस्वरूपाचा सविकल्प अवस्थेत आपणांस विचार न झाल्यामुळे परमात्मज्ञान होत नाही. आणि आत्मविषयक अज्ञाननिवृत्ति न झाल्यामुळेच संसारनिवृत्तिही होत नाही. एखादा ठेवा ठेवलेला, तो विसरून दुर्दैवाने एखादा मनुष्य जसा भिक्षा मागत भटकत फिरतो, हे जसे हास्यास्पद होतें; तशीच या अज्ञानाची स्थिति होय. हणून व्यवहारकाळी

अनुभवास येगाऱ्या क्षणिक समाधीच्या सर्व अवस्था संसारनिवृत्तीच्या उपयोगी पडत नाहीत. यामुळेच लहान मुलांची निर्विकल्पता जरी असली तरी ती संसारनिवृत्तीस उपयोगी नाही. ह्मणून प्रथम संप्रज्ञात सविकल्प समाधीचा अभ्यास झाल्यानंतर असंप्रज्ञात निर्विकल्प समाधि आपोआपच साध्य होतो. व तेच परमात्मस्वरूपावस्थान होय. संप्रज्ञात समाधि ह्मणजे अनात्मकल्पनेचा त्याग व स्वात्मस्वरूपाचा केवळ विचार येवढेच. आणि सर्व विचाररूप जाणिवेची जी समाप्ति होणे यालाच असंप्रज्ञात निर्विकल्प समाधि म्हणतात, व यालाच ब्राह्मी स्थिति असें ह्मणतात.

शिष्या ! याप्रमाणें जनकराजानें अष्टावक्र मुनीला आत्म्यच्या ज्ञेयाज्ञेयत्वासंबंधानें व साक्षात्कारासंबंधानें विचार सांगितला. व साक्षात्काराचें साधन अत्यंत वैराग्यपूर्वक संप्रज्ञात व असंप्रज्ञात समाधीचा निरंतर अभ्यास करणे, हेंच सांगितलें आहे. या जनकाच्या सांगण्यावरून तो अष्टावक्र मुनि विचारपूर्वक समाधीच्या अभ्यासानें पूर्ण आत्मज्ञानसंपन्न झालेन जसा कृतार्थ झाला, त्याप्रमाणें तूंही या प्रकरणांत सांगितलेल्या सर्व विषयाचा व प्रमाणार्थ दिलेल्या या जनक व अष्टावक्र मुनीच्या झालेल्या संवादाचा पुन्हापुन्हा विचार करून देहात्मबुद्धीप्रमाणेंच स्व आत्म्याचें दृढ बोध होईपर्यंत निर्विकल्प समाधीचाच अभ्यास करीत राहा. ह्मणजे कृतार्थ होशील. नुसत्या ग्रंथवाचनानें व शब्दपांडित्यानें कृतार्थता होत नसते. बाबारे ! सर्वसंगपरित्याग करून निदान कर्मांत कमी बारा वर्षेपर्यंत सारखा अव्याहत विचारपूर्वक निर्विकल्प समाधीचाच अभ्यास केला पाहिजे. त्यावांचून चित्तजय, वासनात्याग व ब्रह्मसाक्षात्कार होणें शक्य नाही. हें सत्य सत्य त्रिवाचा तुला सांगत आहे. याविषयी प्रमाणार्थ विवेकचूडामणींतील हे पुढें आचार्यांचे श्लोक मी देत आहे. या श्लोकांचा तूच आपल्या मनाशी पूर्ण विचार कर. आणि निदान हे श्लोक मुखपाठ तरी करून ठेव. ह्मणजे कालानुरूप ते तुला फलद्रव्य होतील.

अतीव सूक्ष्मं परमात्मतत्त्वं न स्थूलदृष्ट्या प्रतिपत्तुमर्हति ॥

समाधिनात्यंतसुसूक्ष्मवृत्त्या ज्ञातव्यमयैरतिशुद्धबुद्धिभिः ॥३६१॥



निर्विकल्पकसमाधिना स्फुटं ब्रह्म तत्त्वमवगम्यते ध्रुवम् ।  
 नान्यथाचलतया मनोगतेः प्रत्ययांतरविमिश्रितं भवेत् ॥ ३६६ ॥  
 निरंतराभ्यासवशात्तादित्थं पक्वं मनो ब्रह्माणि लीयते यदा ॥  
 तदा समाधिः स विकल्पवर्जितः स्वतोद्वयानंदरसानुभावकः ॥

अज्ञान हृदयग्रंथेर्निःशेषविलयस्तदा ॥

समाधिनाऽविकल्पेन यदाऽद्वैतात्मदर्शनम् ॥ २६७ ॥

हा समाधि साध्य होण्याचें साधन सांगतात—

योगस्य प्रथमं द्वारं बाह्यनिरोधोऽपरिग्रहः ॥

निराशा च निरीहा च नित्यमेकांतशीलता ॥ ३६८ ॥

एकांतस्थितिरिन्द्रियोपरमणे हेतुर्दमश्चेतसः ।

संरोधे करणं शमेन विलयं यायादहंवासनां ।

तेनानंदरसानुभूतिरचला ब्राह्मी सदायोगिनः ।

तस्माच्चित्तानिरोध एव सततं कार्यः प्रयत्नान्मुने ॥ ३६९ ॥

### उपसंहार आणि तात्पर्यविचार !

या प्रकरणांत आम्ही आत्मसाक्षात्कारासंबंधाने पूर्वी सर्व प्रकारचा विचार सांगितला. तथापि पुन्हां त्याचें थोडक्यांत संक्षिप्त तात्पर्य सांगून या प्रकरणाचा उपसंहार करित आहों. श्रुतींनीं आत्मा निर्विषय असल्यामुळे तो बुद्धीला अवेद्य किंवा अविज्ञेय आहे, असें जे सांगितले आहे, यांतिल रहस्य घटादि पदार्थासारखा स्थूल बुद्धीला तो वेद्य नाही. पण सूक्ष्म बुद्धीलाहि तो वेद्य नाही असा मात्र श्रुतीचा अभिप्राय नाही. तर, तो निर्विषय झालेल्या शुद्ध व सूक्ष्म बुद्धीला लाक्षणिक वृत्त्या ज्ञेयही होतो. ह्मणजे आत्मप्रकाशानेच आत्म्याचा बुद्धीला शब्दप्रमाणावरून व इंद्रियांच्या साहाय्यतेवांचूनही प्रत्यक्ष अनुभव येतो. हा “दृश्यते त्वग्रया बुध्या” इत्यादि श्रुतींचा इत्यर्थ होय. यांत आणखी दुसरें रहस्य असें की, ज्याप्रमाणें सूर्यप्रकाशांत सूर्योन्मुख असणाऱ्या आदर्शाचा व सूर्याचा बुद्धिपूर्वक विषय-

विषयीभाव होत नसून, तो स्वभावतःच आदर्शाच्या स्वच्छतेमुळे होतो, व आदर्शाला स्वतःसिद्ध असणाऱ्या सूर्यप्रकाशाचें अथवा सूर्यप्रतिबिंबाचें क्रियेवांचून ग्रहण होतें, त्याप्रमाणें आत्मोन्मुख असणाऱ्या सूक्ष्म बुद्धीला ( अबुद्धिपूर्वक ) आत्म्यास साक्षात् जाणतां येतें. यांत रहस्य इतकेंच आहे कीं, आत्मा व बुद्धि यांचें ऐक्य व ' एकदेशस्थितत्व ' कल्पित असल्यामुळे, येथें अकृत्रिम विषयविषयीभाव आहे. त्यामुळे आत्म्याच्या ' निर्विषयत्व ' स्वभावाला बाध न येतां तो बुद्धीला विषय होतो, असें म्हणावें लागतें. बुद्धि त्याला विषय न करतांच म्हणजे ज्ञेय कोटींत न आणतांच, तो बुद्धीला ज्ञेय होतो. हेंच द्विविध असणाऱ्या श्रुतिवचनांचें रहस्य होय. अशा युक्तीनें उभय श्रुतिवचनांत विरोध न येतां, आत्म्याचें वेद्यत्व आणि अवेद्यत्वही सिद्ध होतें.

याप्रमाणें हा अविद्यात्मक व्यावहारिक दृष्टीचा सिद्धांत झाला. आतां आत्मज्ञानानंतर अन्वयदृष्ट्या पारमार्थिक सिद्धांत ह्मणजे असा कीं, आत्म्याचे ठिकाणीं ज्ञेयत्व आणि अज्ञेयत्व, एकत्व आणि द्वित्व, तसेंच ज्ञातृत्व आणि ज्ञेयत्व, वगैरे द्वैतभावाचा अणुमात्र उद्भवच नाही. बुद्धि नाही व बोध्यही कांहीं नाही. म्हणून बंधमोक्षाची त्या ठिकाणीं व कोठेंच वार्ताही नाही. म्हणून आतांपर्यंत झालेलें व पुढें होणारें सर्व व्याख्यान तात्त्विक दृष्ट्या केवळ वाचारंभणमात्र आहे. हीं सर्व शंकासमाधानात्मक झालेलीं भाषा स्वप्नस्थ वृत्तापैकींच आहे, व भाषेनें झालेला हा पारमार्थिक सिद्धांतही स्वप्नस्थ असल्यामुळे, हाही मिथ्याच आहे. मिथ्या किंवा सत्य ह्मणजे हेंही कल्पानिष्ठ व वाग्विलसित असल्यामुळे मिथ्याच आहे. म्हणजे अनिर्वाच्य आहे. यास्तव खरा पारमार्थिक सिद्धांत ह्मणजे आतांपर्यंत जें सिद्ध केलें त्याचा जो अंत ( ह्मणजे बोलण्याची समाप्ति किंवा मौन ) निर्णय, हा व खरा सिद्धांत होय. कारण शांत व केवळ अद्वितीय स्थिति जर मूळची आहे, तर तेथें कोणी कोणाशीं व काय बोलावें ? व जें बोलण्यांत व ऐकण्यांत येतें, तें ' तें ' नव्हे. बोलावांचून जें कांहीं आहे, तें अनिर्वाच्य, जसें असावयाचें तसें आहेच. ह्मणून या प्रकरणारंभी पारमार्थिकदृष्ट्या मौन-



व्याख्येनेच मौनस्थितिसिद्धयर्थे जो उपक्रम केला होता, त्याचा उपसंहारही आतां आह्मी मौनांतच करीत आहों. शिष्या ! तूं पूर्वी, आत्मा कसा आहे ? कोठें आहे ? मी कोण ? तूं कोण ? हें जगत वगैरे कोटून व कसें झालें ? आत्मसाक्षात्कार कसा होतो ? आत्मा वेद्य आहे कां अवेद्य आहे ? इत्यादि ज्या अनेक शंका विचारिल्यास, त्या सर्व शंकेचें आह्मी पारमार्थिक निश्चित सिद्धांतानें आतां काय उत्तर देत आहों, इकडे अत्यंत ऐकाग्याने वृत्तिविरहित होऊन एकवार अवधान दे म्हणजे हें प्रकरण संपलें.

( “ चतुर्विधवागुपसंहारः ” इति मौनमेव उत्तरं. )

चित्रं वटतरोर्मूले वृद्धाः शिष्या गुरुर्धुवा ॥  
गुरोस्तु मौनव्याख्यानाच्छिष्यास्तु चिन्मसंशयाः ॥

ॐ तत्सव्रह्मार्पणमस्तु ॥



JAGADGURU BHANUBHATT  
JANGAMAWADI MATH, VARANASI  
LIBRARY

Jangamawadi Math, Varanasi  
Acc. No. 5433



नर स  
त



